Orbis Biblicus et Orientalis 189

Georg Meurer

Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Die Druckvorlagen wurden vom Autor
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt.

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3-7278-1420-9 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53046-3 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement
für Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

Inhaltsverzeichnis

II Der Osiris-Seth-Horus Mythenkreis: Seth und sein Gefolge als Feinde des Königs

Vorwort

Die vorliegende Studie stellt die überarbeitete Version der im Sommersemester 2000 an der Humboldt-Universität zu Berlin verteidigten Dissertation dar. An erster Stelle möchte ich meinen beiden Lehrerinnen und Gutachterinnen, Prof. Dr. Elke Blumenthal (Universität Leipzig) und Prof. Dr. Erika Endesfelder (Humboldt-Universität zu Berlin) für die Vergabe des Themas der vorliegenden Arbeit und die stets Anteil nehmende Betreuung herzlich danken.

Der freundlichen Vermittlung von Prof. Dr. Elke Blumenthal ist es ebenso zu verdanken, daß der Verfasser in den Jahren 1995 bis 1997 ein Promotionsstipendium der German Israeli Foundation (Jerusalem) erhielt. Das Stipendium wurde im Rahmen des Arbeitsprojektes "Sin, Punishment and Forgiveness in Ancient Egypt" vergeben. Der German Israeli Foundation sei dafür gedankt, wie zugleich für die Ermöglichung eines im Zusammenhang mit dem Projekt stehenden Studienaufenthaltes in Jerusalem im Mai - Juni 1996. Für die überwältigende Gastfreundschaft und fürsorgliche Betreuung in Israel ist der Verfasser besonders Prof. Dr. Irene Shirun-Grumach und Prof. Dr. Sarah Israelit-Groll (beide The Hebrew University of Jerusalem) dankbar.

Dr. Susanne Bickel (Universität Basel), Dr. Wolfram Grajetzki (University College, London) und Elka Windus-Staginsky, M.A. (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften) danke ich für hilfreiche Kommentare sowie das mühevolle Unterfangen des Korrekturlesens. Darüber hinaus bedanke ich mich bei Petra Bublitz, M.A. (Berlin), Jana Helmbold, M.A. (Universität Leipzig), Dr. habil. Jochem Kahl (Westfälische Wilhelms-Universität Münster), Dr. habil. Rolf Krauss (Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz), Alexandra von Lieven, M.A. (Freie Universität Berlin), Dr. Joachim Friedrich Quack (Freie Universität Berlin) und Prof. Dr. Wolfgang Schenkel (Universität Tübingen) für wertvolle Hinweise und Anregungen. Dipl.-Ägyptol. Caris-Beatrice Arnst (Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz) ermöglichte freundlicherweise den Zugang zur Bibliothek des Ägyptischen Museums Berlin, ebenso wie Dr. Ingelore Hafemann und Dr. Stefan Grunert zur Bibliothek der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Für unschätzbare ideelle Unterstützung bin ich neben allen Freunden, die hier aus Platzgründen ungenannt bleiben müssen, Sabine Blackmore (Berlin), Biri Fay, M.A. (Berlin), Dr. Reinhard Grieshammer (Universität Heidelberg), Dr. habil. Brigitte Kull (Wiesbaden) und Christiane Müller, M.A. (Berlin) zu ganz besonderem Dank verpflichtet. Ohne den Beistand von Volker Straebel (Berlin) und seine umfassende Hilfe bei allen Fragen zu Layout und Indexerstellung hätte die vorliegende Publikation nicht das Licht der Öffentlichkeit erblicken können.

Für die bereitwillige Aufnahme der vorliegenden Arbeit in die Reihe „Orbis Biblicus et Orientalis“ und die freundliche Betreuung der Drucklegung bedanke ich mich bei Prof. Dr. Othmar Keel (Universität Freiburg / Schweiz) und Dr. Susanne Bickel (Universität Basel – Universität Freiburg / Schweiz).

Der größte Teil des Dankes gebührt jedoch wiederum meinen Eltern, Gertrud und Wilhelm Meurer, deren steter Anteilnahme, Unterstützung und Vertrauen in die schlußendliche Fertigstellung der Arbeit ich jederzeit gewiß sein konnte. Ihnen soll deswegen diese Arbeit gewidmet sein.



Allgemeine Einleitung

Bei den Pyramidentexten handelt es sich um die früheste Sammlung von Totentexten in Ägypten. Bisher wurden die im Alten Reich ausschließlich königlichem Gebrauch vorbehaltenen Texte in den Pyramiden von zehn Königen und Königinnen[1] nachgewiesen. Obwohl seit ihrer Entdeckung durch Gaston Maspero in den Jahren 1880 bis 1881 mehr als ein Jahrhundert vergangen ist, in dem unzählige Einzeluntersuchungen zu diesem Textcorpus vorgenommen wurden, steht bis heute – wie auch für die Sargtexte des Mittleren Reiches und das Totenbuch bzw. die Unterweltsbücher des Neuen Reiches – eine eingehende Untersuchung zu den Feinden und Gefährdungen des Verstorbenen in diesen Texten aus[2]. Das Ziel dieser Arbeit ist es daher, eine entsprechende Analyse für die Pyramidentexte als dem ältesten Totentextcorpus vorzulegen.

Die Hauptfunktion der Pyramidentexte des Alten Reiches war – wie bei den anderen genannten Totentextcorpora – die Vermeidung bzw. Beseitigung aller Gefahren und Bedrohungen des Verstorbenen auf seinem Weg zum Sonnengott bzw. zu den Sternen sowie in der Unterwelt, ebenso wie die Erlangung eines göttlichen Status im Jenseits. Ein Teil der relevanten Sprüche der Pyramidentexte beinhaltet folglich Drohungen gegen Gottheiten und andere Jenseitswesen, die den Verstorbenen auf seinen Wegen zum und im Himmel behindern könnten und mit deren Hilfe ihre feindlichen Handlungen gegen den König verhindert werden sollen (Kapitel I). Eine andere umfangreiche Gruppe von Sprüchen beschäftigt sich auf der Ebene des Mythos mit den Geschehnissen des Osiris-Seth-Horus Mythenkreises und projiziert diese auf den verstorbenen König, der mit Osiris identifiziert wird, und ebenso – allerdings nur am Rande – auf den Thronfolger, der wiederum mit Horus identifiziert wird (Kapitel II). Eine dritte Gruppe nennt Dämonen als Feinde des Königs, sowie weitere Gefahren, wie z.B. Tod, Übel, Unheil, Hunger und Mangel, welche zumeist als Folgeerscheinungen von Angriffen durch Feinde des Königs verstanden werden müssen (Kapitel III). Eine vierte Gruppe umfaßt die Schlangensprüche (Kapitel IV). Lediglich eine kleine Textgruppe behandelt Sprüche, die Aussagen über innenpolitische Feinde bzw. Gegner des Königs machen (Kapitel V) und einige weitere Sprüche, die ausdrücklich dem Schutz der Pyramide und des Totentempels dienen (Kapitel VI).

Für das Verständnis der Pyramidentexte ist es eine grundlegende Frage, ob es sich bei ihnen, wie Kurt Sethe vermutet, um Verklärungssprüche handelt, welche eine Transformation (Verklärung) des Verstorbenen zu einem jenseitigen machtvollen Wesen bewirken sollten, oder ob, wie z.B. Hartwig Altenmüller[3] voraussetzt, bei den Be-

---

[1] Es handelt sich um die Pyramiden der Könige Unas, Teti, Pepi I., Merenre I., Pepi II. und die hier nicht berücksichtigte Pyramide des Ibj aus der 8. Dynastie. Ferner wurden Pyramidentexte in den Pyramiden der Königinnen von Pepi II., Udjebten, Neith und Iput II. aufgezeichnet, sowie aus neuesten Funden bekannt in der Pyramide der Königin von Pepi I., Anchesenpepi II., welche jedoch erst unter Pepi II. fertiggestellt wurde, vgl. Berger el-Naggar, et al., *Textes*, S. 10 und Dobrev, u.a. in *BIFAO* 100 (2000), S. 275-296.

[2] Für einzelne kurze Überblicke oder Behandlungen von Teilaspekten vgl. z.B. Speleers, *Comment*, S. 183f, Vázquez-Presedo, *Elemente*, *passim* und H. Roeder, *Auge*, *passim*. Für eine einleitende Übersicht zu den Gefährdungen und Feinden des Königs in den Pyramidentexten vgl. Meurer in *Papers for Discussion* 3.

[3] Altenmüller, *Texte*, *passim* und ders. in *ZDMG Suppl.* II (1974), S. 8-17. Firchow, *Stilistik*, S. 236ff vermutet dagegen drei Klassen von Sprüchen: 1. für den Kult der Götter bzw. die Rituale des lebenden Königs geschaffene, unverändert übernommene Sprüche (z.B. PT 221), 2. für den Verstorbenen verfaßte Beschwörungen von Göttern und Feinden (z.B. PT 465) und 3. die umfangreichste Gruppe heterogener Texte wie Hymnen und zusammengefaßte kleinere Texte (z.B. PT 482).

gräbnisfeierlichkeiten vollzogene Rituale in den Pyramiden aufgezeichnet wurden, ein Gedanke, der von Winfried Barta mit überzeugenden Argumenten vollständig abgelehnt wurde[1]. Tatsächlich ist wohl davon auszugehen, daß beide Ansätze teilweise zutreffen. So stimmt auch Barta mit Altenmüller darin überein, daß z.B. ein großer Teil der Sprüche zum Totenopferritual gehört, während viele andere Spruchgruppen der Verklärung des Verstorbenen dienen[2]. In den Ritualtexten wird mit Hilfe von Wortspielen[3] eine Verbindung zwischen dem realen Ritualgeschehen (und seinen Handlungsgegenständen wie Opfergaben, Offizianten, etc.) und einer damit identifizierten Handlung auf der götterweltlichen (mythischen) Ebene hergestellt[4]. Die hier vorgelegte Untersuchung bewegt sich in den ersten drei Hauptkapiteln zunächst ausschließlich auf dieser mythischen Ebene, während die letzten drei Hauptkapitel dagegen nur wenige Anspielungen auf mythische Ereignisse enthalten.

Man muß sich nun fragen, ob eine Untersuchung wie die hier angestrebte auf der Grundlage von Wortspielen und bruchstückhaften mythischen Vorstellungen ein solides Arbeitsfundament finden kann. Während Siegfried Schott und Eberhard Otto die Entstehung der Mythen in die Zeit vor der Niederschrift der Pyramidentexte datieren möchten, in denen ihrer Ansicht nach zumindest "Anspielungen" auf den z.B. aus der Beschreibung Plutarchs überlieferten Osirismythos vorliegen, oder "Zitate" aus diesem, lehnt Jan Assmann dies ab und geht vor dem Mittleren Reich lediglich von "Konstellationen" der Götterwelt aus. Die Mythen selbst sind seiner Meinung nach

---

[1] Vgl. vor allem Barta, *Bedeutung*, S. 51f: "Diese im Grabinneren eingemeißelten Totentexte müssen daher als Grabinventar angesehen werden. Sie waren allein für die Versorgung des Verstorbenen im Jenseits bestimmt und garantierten dort ein Weiterleben in der auf Erden gewohnten Weise, d.h. die Texte sollten der Ewigkeit des Jenseitslebens dienen und hatten nichts mit dem im Laufe kurzer Zeit zu zelebrierenden Begräbnisritual zu tun" und *ibid.*, S. 68: "Die Pyramidentexte müssen somit als eine freie Sammlung von Verklärungssprüchen gelten, die sich jeder König nach individuellen Vorstellungen aus einer reichen Literatur selbst zusammenstellte" (zum letzten Aspekt s. auch *ibid.*, S. 70). Vgl. zudem Osing in *MDAIK* 42 (1996), S. 131 und S. 143 n. 40.

[2] Für die einzelnen Spruchgattungen wie Dramatische Texte (z.B. Opferritual), Hymnen, Litaneien, Zaubertexte (z.B. Schlangensprüche) und Verklärungen vgl. Barta, *Bedeutung*, S. 59-61 mit Literaturverweisen.

[3] Das Wortspiel nimmt in den Pyramidentexten eine zentrale Rolle ein. Seine Anwendung hat den Zweck, mittels magischer Wirkung des Wortgleichklangs positive Kräfte zu wecken und negative zu bannen. Über den Ursprung des Wortspiels in der religiös-magischen Sphäre hinaus wurde es bald auch als literarisches Stilmittel verwendet. Vgl. Morenz in *FS Jahn*, erneut abgedruckt in Morenz, *Religion und Geschichte*, S. 328-342, besonders S. 335, wo der Autor darlegt, daß in den Pyramidentexten der Hauptanteil der Wortspiele aus dem Mythenkreis um Osiris stammt. Diese Ansicht vertritt auch Firchow, *Stilistik*, S. 158 und 227; S. 234 nimmt er an, daß die wenigen Wortspiele aus heliopolitanische Konzepte widerspiegelnden Sprüchen unter Einfluß der Osirisreligion entstanden sein sollen. S. zu diesen Aspekten des Wortspiels auch Assmann, *Theologie*, S. 102-117 und ders. in *LÄ* VI, 1003f (s.v. *Verklärung*): "Indem die magische Kraft (äg. *ꜣḫw*) des verklärenden Wortes das Jenseitige im Diesseitigen 'aufleuchten' läßt – was mit Vorliebe über Wortspiele geschieht – wird Diesseitiges 'verklärt', in die Götterwelt transponiert". Besonders bedeutsam sind in den Pyramidentexten Wortspiele mit Namensformeln ("In diesem deinem Namen NN") und Negationen ("Nicht sollst du die Pläne schmieden unter ihm"). Zum literaturwissenschaftlichen Hintergrund der ägyptischen Wortspiele s. Guglielmi in *FS Westendorf* I, S. 491-506 sowie allgemein jetzt Loprieno, *Pensée et l'écriture*, S. 129-158 (Kapitel IV).

[4] Vgl. auch Guglielmi in *FS Westendorf* I, S. 491, dies. in *LÄ* VI, 1287-1291 (s.v. *Wortspiel*) und Schott, *Mythe*, S. 59-63, besonders S. 60: "Was entstehen soll, ist keine fortlaufende mythische Geschichte, sondern die Übersetzung der Kulthandlung in eine neue, in anderer Weise geheimnisvolle Welt". Die Wahl des Wortspiels ist als Mittel hierzu also eine bewußte Schöpfung. S. zudem Altenmüller, *Texte*, S. 60-62 und 170-172.

frühestens im Mittleren Reich entstanden[1]. Den Ansichten Assmanns wurden bereits von Emma Brunner-Traut berechtigterweise widersprochen[2]. Dieser Meinung haben sich in jüngerer Zeit sowohl Jürgen Zeidler[3] wie Susanne Bickel[4] angeschlossen. Mit ihnen geht der Verfasser davon aus, daß schon in der Entstehungszeit der Pyramidentexte Mythen existiert bzw. sich entwickelt haben, je nach Bedarf an Inhalt und Ausschmückung ständig an Umfang gewinnend, wenn sie auch noch nicht als unabhängige Erzählungen schriftlich aufgezeichnet wurden[5]. Kurze erzählende Passagen und Sequenzen dieser Mythen wurden dabei zu allen Zeiten in Texten diverser Gattungen eingebettet[6]. Wie die nachfolgende Untersuchung zeigen wird, läßt sich Stück für Stück – natürlich auf dem Wissen basierend, das wir aus Plutarchs Erzählung der "Göttergeschichten" über Osiris, Seth und Horus besitzen – bereits für die Pyramidentexte ein aussagekräftiges Bild über den Inhalt des Osiris-Seth-Horus Mythenkreises gewinnen[7]. Ob hierbei "Anspielungen" oder "Zitate" aus dem Mythenkreis oder "mythische Aussagen"[8] vorliegen, ist für den hier verfolgten Zweck der Analyse von Konstellationen der Feinde und Gefährdungen des Verstorbenen im Jenseits unerheblich.

---

[1] Schott, *Mythe, passim*, Schott in Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus XXVI, Otto, *Rite, passim*, Assmann in *GM* 25 (1977), S. 7-43, besonders S. 15: Götter tragen ihre Rollen innerhalb von Konstellationen, "...aber noch nicht der narrativen Handlungszusammenhänge des Mythos" und S. 21 n. 29 "Für die Ritualtexte der Pyramiden jedenfalls gilt die Inkohärenz (der mythischen Erzählung, der Verf.) uneingeschränkt" und S. 38 für eine Definition des Mythos, s. ebenfalls Sternberg, *Mythische Motive*, S. 10-20 für den Mythosbegriff nach Assmann.

[2] Brunner-Traut in *LÄ* IV, 277-286 (s.v. *Mythos*), besonders 280f; s. zudem Tobin in *JARCE* 30 (1993), S. 94f; Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus IV, S. 29 verweist auf das auf den Vorstellungen des Osirismythos basierende osirianischen 'System' und sein hohes Alter als eines der Zentralelemente der ägyptischen Religion auch des Alten Reiches. Baines in *JNES* 50 (1991), S. 81ff äußert ebenfalls erhebliche Vorbehalte gegen die Theorien Assmanns.

[3] Zeidler in *GM* 132 (1993), S. 85-109, besonders S. 108: Horus, Thoth und Seth standen bereits zur Entstehungszeit der Pyramidentexte in einem "festen funktionalen Verhältnis zu Osiris (...), dessen Kenntnis vorausgesetzt werden kann" und "...mit der 5. Dynastie (ist) ein *Terminus ad quem* für die Präsupponierbarkeit von götterweltlichen Handlungszusammenhängen gegeben, die man bereits in vollem Sinn als "Mythen" ansprechen muß" sowie S. 109: "Dies alles zeigt klar, daß wir im Anschluß an Brunner-Traut mindestens die Abfassungszeit der Pyramidentexte als Entstehungszeit des "Mythos" in Ägypten anzusetzen haben".

[4] Bickel, *Cosmogonie*, S. 273: "Le mythe n'est pas *ce que l'on se raconte des dieux*, mais *ce que l'on sait des dieux*. Le mythe est le complexe de connaissances relatives à une problématique. (...) le mythe égyptien est, par essence, non-narratif".

[5] Vgl. zum gestalterischen Entstehungsprozeß von Mythen Schott in Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus XXVI, S. 121. Tobin in *JARCE* 30 (1993), S. 95 spricht für den Mythos vom "audible image" im Gegensatz zum Ritual als "visible image".

[6] Vgl. Bickel, *Cosmogonie*, S. 269f und S. 273f: "Le mythe égyptien n'a pas de contour défini, il se compose d'un nombre théoriquement illimité d'images qui ont un sens précis et qui expliquent une situation donnée. Ses images vivent, se développent, suscitent des associations et prennent une signification dans d'autres contextes. Plus les notions foisonnent, plus le mythe s'enrichit" und S. 301: "Les connaissances étant susceptibles d'être combinées entre elles et d'être enrichies à tout moment de nouveaux éléments, le mythe ne se fixe pas dans un récit exclusif, mais reste une structure souple et ouverte".

[7] Vgl. auch Altenmüller, *Texte*, S. 62 und Barta, *Bedeutung*, S. 67f und 100, der von einer mosaikartigen Beschreibung des (mythischen) Jenseitsgeschicks des Verstorbenen spricht. Junge in *2. FS Westendorf*, S. 87 n. 30 weist darauf hin, daß auch bei Plutarch "nur ein buntes Konglomerat vieler Mythen- und Erzählungsstränge" ohne große innere Logik und Kohärenz vorliegt.

[8] Assmann in *GM* 25 (1977), S. 39: "...die literarisch geformte Göttergeschichte ist bereits eine Form des Mythos, d.h. mythische Aussage" und S. 38: "Eine mythische Aussage ist eine konkrete Realisierung (Vergegenwärtigung) eines Mythos.

Der Gang der Handlung in einem Totenopferritual wird dabei selbstverständlich von der Handlungsfolge bestimmt – und nicht vom Mythos[1]. Rudolf Anthes[2] stellt zusätzlich zwar fest: "When these (mythical) situations are mentioned in hymns they eventually enrich the tales of mythical events with details; these details, however, in accordance with their origin in different ritual situations would often contradict each other. The death of Osiris, for instance, which as such is one of the basic facts, would appear in divergent versions. It is for this reason that we should be very wrong, if we tried to combine the different allusions to the myth of (e.g.) Osiris and Seth in order to find a detailed continous narration. It was the word uttered in the course of the performance which ad hoc created the mythical event". In der Sache wohl in vielen Punkten richtig, haben diese Überlegungen dennoch keine praktische Auswirkung auf die vorliegende Arbeit. Denn selbst wenn ein Ort des Geschehens, eine Waffe, ein Verbrechen des Seth oder seiner Bande, eine Drohung gegen eine Gottheit und so fort durch ein Wortspiel entstanden sind, so sind sie doch *erdacht* und niedergeschrieben worden. Für den Ägypter schuf Geschriebenes jedoch zugleich Realität[3]. Wichtig sind allein die theologischen Konzepte und Aussagen, die zur Zeit der Anbringung der Pyramidentexte ausschlaggebend waren und festgehalten wurden. Seth und sein Gefolge *haben* also demnach das Horusauge verschluckt und / oder als Krone aufgesetzt, etc. Es ist daher legitim, alle Bruchstücke zu einem großen Ganzen, einer theologischen Lehre zusammenzutragen[4], die sich im übrigen weit weniger oft im Detail widerspricht, als von Anthes behauptet (vergleiche Kapitel II)[5].

Der Zweck der Pyramidentexte – wie auch der Sargtexte und des Totenbuches – ist es, dem Verstorbenen durch die Identifizierung mit Göttern einen göttlichen Status und ewiges Leben zu sichern, seine Feinde zu vernichten und ihre Kräfte auf ihn zu transponieren[6]. Zahlreiche Gottheiten, allen voran Seth und sein Gefolge, und Dämonen stellen in diesen Totentexten die eigentliche Bedrohung für den Verstorbenen dar. Die Sprüche der drei letzten Kapitel über Schlangen, die innenpolitischen diesseitigen Feinde und vielleicht auch den Schutz der Pyramide, gehören dagegen wenigstens ursprünglich der realen diesseitigen Ebene an. Speziell die Schlangensprüche, aber auch diejenigen über innenpolitischen Feinde, können bereits zu Lebzeiten des Verstorbenen verwendet worden sein und sind zunächst *eo ipso* mythenfrei; es handelt sich zudem immer um magische Texte, die den König schützen sollen. Diese Sprüche als Ritualsprüche zu interpretieren, wie es Altenmüller z.B. für die Schlangensprüche

---

[1] Vgl. Barta, *Bedeutung*, S. 100 und Schott in Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus XXVI, S. 111 und 115 sowie S. 112: "Überall gelangt die Mythe durch eine Bearbeitung (z.B. durch Herstellung eines Zusammenhanges mit Wortspielen, der Verf.) in das Ritual und dringt so in einen Grundbestand der Pyramidentexte ein", und S. 113: "Die Mythe versucht, Gegebenheiten des Kultes durch das, was sie erzählt, zu klären. Sie weist ihnen Rollen zu, in denen die Kulthandlungen einen neuen, 'mythischen' Sinn gewinnen".

[2] Anthes in *JAOS* 74 (1954), S. 37f.

[3] Vgl. z.B. Otto in *LÄ* I, 556 (s.v. *Aufzeichnungsbedürnis und -meidung*): "Durch Aufzeichnen entsteht eine zweite bleibende Wirklichkeit".

[4] Anders Tobin in *JARCE* 30 (1993), S. 95 und 97f.

[5] Schott, *Mythe*, S. 119 weist im übrigen darauf hin, daß für die Ägypter ohnehin keine Widersprüche auftraten, da sie die entsprechenden Kulthandlungen vor Augen hatten "...und die Mythe als deren tiefere Bedeutung lediglich für diese feierliche Gelegenheit aufklang".

[6] Vgl. Thausing, *Auferstehungsgedanke*, S. 43.

versucht hat[1], und für sie eine – in den Sprüchen nicht vorhandene und auch nicht im übertragenen mythischen Sinne hineininterpretierte – Handlung unter Göttern anzunehmen, wird ihrem Inhalt nicht gerecht und überfordert das Material. Der Verfasser möchte daher eher davon ausgehen, daß zwar ein Teil der Pyramidentexte als Ritualtexte zu interpretieren ist (s.o.), andere Sprüche dagegen – vielleicht sogar aus diesseitiger Nutzung übernommen – in den Pyramiden aufgezeichnet wurden, um dem verstorbenen König im Bedarfsfall selbst zur Verfügung zu stehen. Ihre Rezitation bei Ritualen wäre zwar möglich, wird jedoch nicht ihr ursprünglicher bzw. ausschließlicher Aufzeichnungszweck gewesen sein. Dem dauerhaften Schutz des verstorbenen Herrschers dienten sie ebenso wie alle anderen Sprüche der Pyramidentexte.

Aufgrund des Primates der theologischen Konzepte wird in dieser Studie die Komposition der in den Pyramiden mehrerer Könige und Königinnen aufgezeichneten Sprüche zunächst als ein geschlossenes (monolithisches) Textcorpus betrachtet und ebenso das bekanntermaßen unterschiedliche Alter der einzelnen Sprüche weitestgehend nicht berücksichtigt[2]. Hätten einzelne Sprüche den aktuellen theologischen Konzeptionen nicht mehr entsprochen, so wären sie nicht in der überlieferten Form niedergeschrieben worden. Die Tatsache, daß alle Sprüche aktuell geglaubtes oder auch durch Tradition legitimiertes Gedankengut enthalten, ermöglicht es der Ägyptologie, ihre inhaltlichen Aussagen ernstzunehmen und für religionshistorische Untersuchungen wie die vorliegende zu nutzen.

Die Gattungszugehörigkeit der einzelnen Sprüche wurde nur am Rande berücksichtigt, wo es für die Gewinnung von Ergebnissen unerläßlich war. Wie vor allem Studien von James P. Allen und Jürgen Osing[3] zeigen, wurden die Sprüche mit Bedacht in Spruchgruppen zusammengefaßt an bestimmten Stellen der Pyramiden angebracht. Eine Untersuchung von Zusammenhängen zwischen Inhalt bzw. Gattung der einzelnen Sprüche und ihrem jeweiligen Anbringungsort in den einzelnen Pyramiden kann jedoch aufgrund der großen Zahl und der nach wie vor nicht optimalen Publikationslage der in die Textausgaben von Sethe und Faulkner noch nicht eingearbeiteten Textfragmente aus den bisher nicht vollständig publizierten Pyramiden im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht durchgeführt werden[4].

Die Diskussion um die verschiedenen religiösen Einflußsphären (heliopolitanisch, osirianisch, hermopolitanisch) wird in dieser Studie ebenfalls nur in Ansätzen und lediglich an den Stellen berücksichtigt, wo sie von Bedeutung erschien[5]. Auf weiterführtende Literatur wird gegebenenfalls verwiesen.

---

[1] Altenmüller, *Texte*, S. 212ff und besonders S. 273: "Sie (die Pyramidentexte) enthalten die Rezitationstexte eines Begräbnisrituals, dessen mythenfreie Bildfassung seit dem Mittleren Reich in den Kultkammern der Privatgräber des Mittleren und Neuen Reiches in aller Ausführlichkeit belegt ist".

[2] Vgl. in diesem Sinne auch Barta, *Bedeutung*, S. 2. Andererseits stellen die Pyramidentexte selbstverständlich kein in sich geschlossenes Textcorpus im eigentlichen Sinne dar, ihre Sprüche stammen mit denen der Sargtexte vermutlich aus einem gemeinsamen Quellenpool, vgl. Kahl, *Horus*, S. 66. Bickel, *Cosmogonie*, S. 12f weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die ältesten Sargtexte (aus Balat: Medunefer) bereits in der 6. Dynastie parallel zu den Pyramidentexten auftreten und die jüngsten Totenbuchsprüche wiederum auf späten Särgen des Mittleren Reiches auftauchen. Die Grenzen zwischen diesen Totentextcorpora sind sowohl zeitlich wie regional fließend.

[3] Allen in *FS Leclant* I, S. 5-28 und Osing in *MDAIK* 42 (1986), S. 131-144, vgl. zudem Mathieu in *FS Lauer* II, S. 289-304.

[4] Vgl. in diesem Sinne Barta, *Bedeutung*, S. 2-3.

[5] Zumindest in Hinsicht auf Kosmogonien hält Bickel, *Cosmogenie*, S. 285ff den Einfluß lokaler Traditionen für eher gering.

Der Verfasser hat sich bemüht, die relevante Sekundärliteratur so weit wie möglich einzubeziehen, dabei konnte nur bis zum Jahr 2001 erschienene Literatur berücksichtigt werden. Sollten selbst wichtigere Publikationen nicht ausgewertet worden sein, so ist dies vor allem der kaum noch überblickbaren Literaturfülle zuzuschreiben. Viele nicht unwesentliche Beiträge nehmen zudem oft nur am Rande auf die Pyramidentexte Bezug. Als Wegweiser durch unübersichtliches Gebiet dienten besonders die Bibliographien von Claude Crozier-Brelot sowie Nadine Guilhou und Bernard Mathieu[1]. Von einer Auswertung des Stellenindexes bei Crozier-Brelot mußte bis auf wenige Ausnahmen allerdings abgesehen werden, da dieser sich ob seines schier überwältigenden Umfanges bei der praktischen Arbeit als nicht handhabbar erwiesen hat[2].

Als Lektürehilfe für den Leser wurde grundsätzlich für alle Sprüche der Pyramiden-, Sarg- und Totenbuchtexte eine Benennung von Spruch (PT, CT, TB) und den einzelnen Untergliederungen vorgenommen. Bei den PT erfolgt die Unterteilung in Paragraphen (§) nach Kurt Sethe und Raymond O. Faulkner (Supplement). Bei den CT wird die Spruchnummer nach der Textausgabe von Faulkner – ihr wurden zudem die englischen Übersetzungen aller Sargtextsprüche entnommen –, durch die in Klammern angegebene Bandnummer der Publikation von Adriaan De Buck mit Zeilenangabe ergänzt und bei den TB-Sprüchen folgt die Zeilenangabe der jeweils übernommenen Übersetzung des Totenbuches von Erik Hornung. Dem Verfasser ist seine Arbeit erheblich dadurch erschwert worden, daß es in der Sekundärliteratur keinen Konsens in der Art der Verweise auf Sprüche und Paragraphen gibt. Dies führt dazu, daß selbst Schlüsseltexte nicht auf Anhieb erkannt werden können.

Die Umschrift einzelner ägyptischer Termini oder kürzerer Textpassagen wurde nach Gutdünken des Verfassers immer dann der Übersetzung beigefügt, wenn dies dem Kontext dienlich schien.

Die von Raymond O. Faulkner in seiner von allen Übersetzungen der Pyramidentexte zuletzt erschienenen Publikation grundsätzlich eingeführte Verwendung der ersten Person Singular anstelle des jeweiligen Königsnamens wurde in dieser Arbeit nicht berücksichtigt. Faulkner hatte dies getan, weil die Redaktionsgeschichte der Pyramidentexte häufig eine erste Person Singular durch eine dritte Person oder einen Königsnamen ersetzt hat, er wollte damit die Urfassung wiederherstellen. Daß dies nur unter großer Vorsicht und erheblichen Bedenken von Spruch zu Spruch durchgeführt werden kann, hat Bernard Mathieu[3] in einem wichtigen Aufsatz über die Modifikationen der Texte des Unas aufgezeigt. Der Verfasser hält sich in dieser Untersuchung daher an das, was in den Pyramidentexten als von ihren Erschaffern gewünschte Endfassung aufgezeichnet wurde.

Zahlreiche Sprüche der Pyramidentexte sind in einer oder mehreren Pyramiden nur unvollständig erhalten und in unterschiedlichem Ausmaß zerstört. Liegen mehrere Versionen ein und desselben Spruches vor, so wurde versucht – wie dies auch Sethe und Faulkner tun –, eine so vollständig wie möglich wiederhergestellte Fassung bzw.

---

[1] Crozier-Brelot, *SIRIUS* und Guilhou / Mathieu in *FS Lauer* I, S. 233-244.

[2] Der Verfasser steht in dieser Hinsicht mit seinem Zweifel an der Nützlichkeit dieser Publikation nicht alleine, vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 391f.

[3] Mathieu in *BIFAO* 96 (1996), S. 289-311, besonders S. 291f. Die ursprüngliche erste Person war sehr häufig der Ritualist (vgl. den Rezitationsvermerk *ḏd mdw*: "Spruch", oder "Zu sprechen") und nicht der verstorbene König. Zur ursprünglichen ersten Person und ihrer Transformierung in die dritte Person vgl. Schott, *Mythe*, S. 46f, sowie Barta, *Bedeutung*, S. 65-67.

Übersetzung vorzulegen. Diese wurden aus den verschiedenen Versionen kombiniert, daher kann in einem Zitat auch mehr als ein Königsname genannt werden[1], da der Verfasser, anders als Faulkner, nicht einfach mit "der König" übersetzt hat. Die Königsnamen wurden in der Umschrift nach Sethe bzw. Faulkner wie folgt abgekürzt: Unas (W. von *Wnjs*), Teti (T.), Pepi I. (P.), Merenre I. (M.), Pepi II. (N. von *Nfr-kꜣ-Rꜥ*) und Königin Neith (Nt). In allen Versionen zerstörte Stellen wurden als Textverlust markiert (///), bedeutende *Varianten* gesondert angegeben.

Insgesamt wurden ungefähr 360 Sprüche des von Sethe und Faulkner veröffentlichten Textmaterials der Pyramidentexte als relevant herangezogen. Bei einer Gesamtanzahl von ca. 780 Sprüchen (nach Faulkner) ergibt das einen Prozentsatz von etwa 47 % aller Pyramidentextsprüche, welche in irgendeiner Form dem Schutze des Königs gegen seine Feinde dienen. Es wurden von allen ausgewählten Sprüchen eigene Übersetzungen als Arbeitsgrundlage erstellt.

Eine letzte kurze Bemerkung über die Schwierigkeiten bei der Übersetzung bzw. der Interpretation religiöser Texte der Ägypter sei an dieser Stelle gestattet. Aufgrund der spezifischen Eigenheit der ägyptischen Sprache ist es oftmals nicht möglich, bestimmte grammatikalische Formen so eindeutig zu übersetzen, wie dies für eine unangreifbare Interpretation wünschenswert wäre. So läßt sich aus der grammatischen Konstruktion eines Spruches z.B. nicht entnehmen, ob der verstorbene König auf seinem Weg zum Himmel nicht angegriffen *wird* oder *werden soll*. Eine sichere Entscheidung für eine der beiden Möglichkeiten ist oftmals auch aus dem Kontext nicht zu erschließen und bleibt daher meist der Intuition oder der *gewünschten Interpretationsrichtung* überlassen. Die folgende Untersuchung baut somit auf der vom Verfasser mit bestem Wissen und Gewissen durchgeführten Übersetzung der Pyramidentexte auf. Dies gilt natürlich ebenso für zahlreiche in der bisherigen Forschung umstrittene Detailfragen bei einzelnen Pyramidentextsprüchen. Es ist dem Verfasser nicht möglich und weder Ziel noch Zweck dieser Arbeit, eine neue gültige Übersetzung des Corpus der Pyramidentexte vorzunehmen[2]. Die vorgelegten Interpretationen wurden auf der Basis der von Sethe und Faulkner[3] publizierten Pyramidentexte des Alten Reiches als Gesamtbild gewonnen. Auch 24 Jahre nach Wolfgang Schenkels[4] Aufforderung an die Ägyptologie, ein Textcorpus der nach dem Alten Reich tradierten Pyramidentexte zu erstellen, um ein besseres Verständnis dieses Textmaterials zu erreichen, ist dieses Desideratum noch nicht erfüllt worden. Die vorliegende Untersuchung konzentriert sich auf die Pyramidentexte des Alten Reiches und gibt damit einen Überblick über die religiösen Vorstellungen eines relativ kurzen Zeitraumes vom

---

1 Dies gilt auch für einige der Opfersprüche, für die es charakteristisch ist, daß eine bei Unas vorhandene Version im Verhältnis zu denen Tetis und Pepis II. eine Kurzversion darstellt, vgl. z.B. PT 108-171.

2 Die als Anhang zur eingereichten Fassung der Dissertation vorgelegten Übersetzungen der Sprüche können hier aus Platzgründen nicht beigefügt werden.

3 Sethe, *Pyramidentexte*, Faulkner, *Pyramid Texts Supplement*, ergänzt durch Piankoff, *Pyramid* und Mercer, *Pyramid Texts*. Die letztgenannte Ausgabe beruht häufig auf den Übersetzungen Sethes. Die Nummerierung der bei Faulkner neu aufgenommenen Sprüche wurde der besseren Übersicht halber unverändert übernommen, s. dazu jedoch die Einschränkungen bei Allen, *Inflection*, S. 661 (einige Sprüche sind lediglich Versionen bereits vorher bekannter Sprüche). Die nach diesen Publikationen neu aufgefundenen Inschriftenbruchstücke der Pyramiden des Teti, Merenre I. und Pepi II. konnten aufgrund ihrer noch nicht abgeschlossenen Publikation nicht berücksichtigt werden. Erst jetzt liegt eine neue vollständige Ausgabe der in der Pyramide Pepis I. erhaltenen Pyramidentexte vor, vgl. Berger el-Naggar, et al., *Textes*. Vgl. auch Altenmüller in LÄ V, 15 (s.v. *Pyramidentexte*).

4 Schenkel in *GM* 28 (1978), S. 44, vgl. auch Kahl, *Horus*, S. 1 und Sethe, *Pyramidentexte* I, S. IX.

Ende der 5. bis zum Ende der 6. Dynastie. Zum besseren Verständnis der älteren Quellen wurde die Studie jedoch durch spätere Varianten und Parallelen aus den Sargtexten, dem Totenbuch und anderen religiösen Texten der alten Ägypter ergänzt. Daß bei dieser ungeheuren Materialfülle selbst zu Detailfragen der Übersetzung und Interpretation der Pyramidentexte meist kein abschließendes Urteil gefällt werden kann, versteht sich von selbst. So stellte bereits Rudolf Anthes[1] anläßlich seiner Rezension der Übersetzung von Samuel A. B. Mercer fest: "Translating only a paragraph of these texts, in which each word is weighty, is a venture. Producing a complete translation reveals a courage which deserves high appreciation".

Es wäre wünschenswert, wenn vergleichbare Studien zu den Feinden des Verstorbenen in den beiden anderen großen Totentextcorpora, den Sargtexten und dem Totenbuch, in baldiger Zukunft folgen würden. Die vorliegende Untersuchung zu den Feinden des Königs im frühesten Totentextcorpus Ägyptens soll dafür eine solide Grundlage bilden.

[1] Anthes in *JAOS* 74 (1954), S. 35.

I Feinde des Königs in der Götterwelt

I.1 Einleitung

In den Pyramidentexten ist es das eigentliche Ziel des verstorbenen Herrschers, zum Himmel aufzusteigen[1], dadurch einerseits zu den Sternen zu gelangen und dort unter die Götter aufgenommen zu werden, sowie andererseits die Barke des Sonnengottes zu besteigen, um am Lauf der Sonne teilhaben zu können[2]. Er stellt dort zusammen mit den unvergänglichen Sternen[3], denen er sich anschließt, die Rudermannschaft der Sonnenbarke. Dabei ist es seine ganze Sorge, sich in der nicht mehr wie das Diesseits geordneten jenseitigen Welt gegen alle Bedrohungen zu behaupten, sowie in der gewohnten (irdischen) Weise weiter zu existieren. Dazu muß nicht nur seine körperliche Unversehrtheit garantiert sein – das bedeutet Verhinderung von Verwesung oder Nahrungsverlust –, sondern er muß sich gegen alle Angriffe durch Schutzsprüche sichern. Erik Hornung[4] beschreibt treffend das Ziel des Verstorbenen wie folgt: "Diesem Ziel, die errungene Ordnung über den Tod hinaus (...) zu bewahren, dient die Magie des Totenbuches ebenso wie das Ritual der Pyramidentexte". Der Verstorbene versucht zunächst durch Bitten und Gebete den Schutz und Beistand der Götter zu erreichen[5]. Leider zeigen sich die Götter jedoch nicht selbstverständlich geneigt, diesen Bitten nachzukommen. Während ein Teil der für Kapitel I zusammengestellten Textbelege allein feindliche Handlungen der namentlich häufig nicht genannten Götter gegen den verstorbenen König anführt, werden diesen feindlichen Gottheiten in einer Vielzahl der Sprüche zudem Strafen für unterlassene Hilfeleistungen sowie alle anderen Untaten, vor allem Behinderungen des Himmelsaufstiegs, angedroht. Eine Kurzübersicht über die Bedrohung von Göttern in magischen Texten allgemein hat bereits Hartwig Altenmüller[6] gegeben, er stützte sich dabei im wesentlichen auf Vorarbeiten von Hermann Grapow und Serge Sauneron[7]. Die Götterbedrohung wird nach seiner Defi-

---

[1] Vgl. grundlegend Kees in *Vorträge der Bibliothek Warburg* VIII (1930), S. 1-20 und Davis in *JNES* 36 (1977), S. 161-179, besonders S. 166.

[2] Für eine Auswahl der Pyramidentextsprüche, die den Verstorbenen als Teilnehmer am Sonnenlauf beschreiben bzw. ihn direkt mit dem Sonnengott identifizieren s. van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 48f und S. 57-59. Vgl. zudem Barta, *Bedeutung*, S. 99: "Rückblickend läßt sich feststellen, daß die Pyramidentexte als Jenseitsführer so gut wie ausschließlich den Sonnenzyklus beschreiben, dem Verstorbenen also behilflich sein wollen, sich im Jenseits als Begleiter des Sonnengottes auf dessen Bahn durch Himmel und Unterwelt zurechtzufinden". Zum königlichen 'Vorrecht' der Himmelfahrt (im Alten Reich) vgl. allgemein Assmann in *LÄ* II, 1206-1211 (s.v. *Himmelsaufstieg*) und Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 284, sowie zum Himmelsaufstieg Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus I, S. 1-6.

[3] Zu diesen vgl. besonders Barta in *ZÄS* 107 (1980), S. 1-4, der die unvergänglichen Sterne (*jḫm.w-skj.w*) im nördlichen Bereich des Osthimmels ansiedelt, genauer im Opfergefilde (*sḫt-ḥtp*) auf einer großen Insel. Sie rudern mit Hilfe ihrer Zepter (*ḏꜥm.w*) die Tagesbarke der Sonne (*wjꜣ* oder *mꜥnḏt*) oder die Himmelsfähre (*mḫnt*). Die Nachtbarke der Sonne (*msktt*) wird von den unermüdlichen Sternen (*jḫm.w-wrḏ.w*) gerudert. Für weitere Details s. *ibid.*, S. 2. Zu den unvergänglichen Sternen vgl. jetzt Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 86-126, für ihre Merkmale S. 121, zur Lokalisierung des Opfergefildes S. 103, für die unermüdlichen Sterne S. 144.

[4] Hornung in *ZÄS* 81 (1956), S. 31.

[5] Vgl. dazu besonders Cazemier in *JEOL* 15 (1957-1958), S. 47-65 und S. 63 für die Überlegungen zur naturgemäß nicht nachprüfbaren Wirksamkeit an Götter gerichteter Gebete.

[6] Altenmüller, in *LÄ* II, 664-669 (s.v. *Götterbedrohung*), vgl. auch Vittmann in *LÄ* VI, 977 (s.v. *Verfluchung*) mit n. 3 und Köhler in *LÄ* III, 258 (s.v. *Jenseitsvorstellungen*).

[7] Grapow in *ZÄS* 49 (1911), S. 48-54 und Sauneron in *BSFE* 8 (1951), S. 11-21.

nition "...meist dann eingesetzt, wenn mit Hilfe von Bitten, Versprechen, Überredungsversuchen oder durch List das während eines magisch-religiösen Aktes angestrebte Ziel nicht erreichbar erscheint".

Im Gegensatz zu Bestrafungen beschränken sich die Drohungen darauf, potentiellen, noch nicht eingetretenen feindlichen Handlungen seitens der Götter zuvorzukommen. Die Drohungen charakterisieren sich dabei in Form von eindeutig definierten Strafen. Die den Göttern angedrohten Geschehnisse und Mangelzustände sind mannigfaltig und ihr Gegenteil wird häufig in einem Umkehrschluß als Belohnung für entsprechendes positives, das heißt hilfreiches Verhalten in Aussicht gestellt.

Damit der verstorbene König überhaupt mit seinen Drohungen Erfolg haben kann, müssen einige Voraussetzungen erfüllt sein, deren wichtigste ist, daß der verstorbene Herrscher in den Pyramidentexten göttliche Eigenschaften und den Göttern angeglichene Machtbefugnisse besitzt[1]. Aufgrund dieser Machtvollkommenheit erreicht er immer sein Ziel, weil sich die Gottheiten seiner Autorität wunschgemäß beugen. Darüber hinaus muß der Verstorbene gegen Angriffe der Gottheiten geschützt sein. Zu diesem Zweck wird nicht nur seine universelle Macht betont, sondern es erfolgt häufig die Identifikation mit einer bestimmten Gottheit[2], oder der Verstorbene schließt ein Bündnis mit einem Gott, der ihn schützt oder ihm anderen Gottheiten gegenüber hilft. In Kapitel II wird sich zeigen, daß innerhalb der Osiris-Seth- bzw. Horus-Seth-Mythen durch die Identifikation des toten Königs mit Osiris ein adäquater Schutz – garantiert durch seinen Sohn Horus – sowie die nachvollzogene Wiederauferstehung in Aussicht gestellt ist. Der Verstorbene tritt durch die Einswerdung mit Osiris in dessen Verwandtschaftsverhältnisse ein und erlangt als Sohn und Erbe des Geb wie als Vater des Horus und durch seine "Fähigkeiten im geistig-übersinnlichen Bereich"[3] die nötige Legitimation für die Behauptung gegen seine Feinde im Jenseits. Die durch den Verstorbenen ausgesprochenen Drohungen erhalten zudem ein besonderes Gewicht durch die Tatsache, daß sie in der jenseitigen mythischen Welt als unbedingte Realität aufgefaßt wurden[4].

Die bedrohten Gottheiten werden nicht immer namentlich genannt (Kapitel I.2-I.3); sie sind jedoch durchaus mit den in einer Gruppe der Sprüche namentlich bedrohten Göttern zu identifizieren, wie Re, Atum, Geb, Schu, etc. (vergleiche Kapitel I.4.1-13). In anderen Sprüchen wiederum sind allgemein alle diejenigen mit Absicht nicht näher definierten Götter gemeint, die sich eventuell feindlich verhalten könnten; sie werden hier ähnlich prophylaktisch wie die in Kapitel III.1.5 untersuchten anonymen Feinde abgewehrt. Sprüche, die vermutlich Aussagen zu feindlichen Dämonen beinhalten, werden in Kapitel III.1.2-4 bearbeitet.

---

[1] Vgl. Firchow in *MIO* 1,3 (1953), S. 313: "Im Grunde sind es nur die Kräfte eines Gottes, die den Verstorbenen auf die Dauer befähigen, dem allgemeinen menschlichen Schicksal körperlicher und seelischer Vernichtung zu entgehen" und Davis in *JNES* 36 (1977), S. 161ff.

[2] Vgl. Firchow in *MIO* 1,3 (1953), S. 313, der zudem auf PT 539 mit seiner Gliedervergottung, die jedes Körperglied des Verstorbenen mit einer Gottheit gleichsetzt, hinweist, sowie Davis in *JNES* 36 (1977), S. 167f.

[3] Vgl. zu diesen Überlegungen Endesfelder in *BSAK* 4 (1990), S. 47-54, Zitat S. 54. Endesfelder weist zu Recht darauf hin, daß der Triumph über Seth lediglich konstatiert wird. Eine Legitimation für die Anerkennung der Stellung des Verstorbenen (Osiris) im Jenseits stellt er dagegen nicht dar. Allerdings hätte der Verstorbene hierfür auch mit Horus identifiziert werden müssen, denn dieser trägt schließlich im Kampf den Sieg über Seth davon, Osiris dagegen wird erst nachträglich im Gericht der Götterneunheit gegen Seth gerechtfertigt. Vgl. Kapitel II.2.5.4.

[4] Altenmüller, in *LÄ* II, 667 (s.v. *Götterbedrohung*) mit spätzeitlichen Belegen.

Die in Kapitel I untersuchten Sprüche zeigen, wie drastisch eine Zuwiderhandlung gegen die Wünsche des Verstorbenen seitens der Götter mit Strafen geahndet wurde. Eine nachdrückliche Verstärkung erhalten diese Drohungen durch die häufig nachgestellten positiven Versprechen für den Fall des Wohlverhaltens. In Kapitel I ist der Gott Seth weitestgehend nicht berücksichtigt (mit Ausnahme von Kapitel I.4.6), weil er nicht in die Kategorie der Gottheiten fällt, die ein aktives Interesse an der Behinderung des Himmelsaufstiegs des Verstorbenen zeigen[1]. Er stellt vielmehr den mythischen Feind des Osiris bzw. des verstorbenen Königs *per se* dar und wird ausschließlich im Zusammenhang mit den Osiris-Seth- bzw. Horus-Seth-Mythen und dort auf grundsätzlich andere Weise behandelt. Die ihn betreffende Anzahl von Sprüchen ist außerordentlich umfangreich, ihm ist daher eine eigene Untersuchung in Kapitel II vorbehalten.

Hartwig Altenmüller gliederte seinen Beitrag im *Lexikon der Ägyptologie* (s.v. *Götterbedrohung*) einem Lexikonartikel entsprechend und der leichteren Übersicht halber nach den verschiedenen Arten der ausgesprochenen Drohungen. Es hat sich bei der Durchsicht des Materials der Pyramidentexte jedoch herausgestellt, daß eine Ordnung zunächst nach den verschiedenen Arten der Behinderung des Verstorbenen durch die Götter zu empfehlen ist, wenn nötig in Kombination mit für bestimmte Verhaltensweisen typischen Strafen. Anschließend werden verschiedene namentlich genannte Gottheiten gesondert behandelt. Eine ausschließliche Anordnung nach den Arten der Drohungen bzw. Strafen würde der Struktur des Materials nicht in gleicher Weise gerecht werden.

I.2 Das feindliche Verhalten von zumeist nicht namentlich genannten Gottheiten und die Reaktion des verstorbenen Herrschers

I.2.1 Der Weg des Verstorbenen zum Himmel und die Versuche, ihn daran zu hindern

Wie in der Einleitung zu diesem Kapitel bereits festgehalten, will der verstorbene König nach seinem Tod zum Himmel aufsteigen, um sich dort mit den unvergänglichen Sternen zu vereinigen und den Sonnengott in seiner Barke auf dem alltäglichen Weg über den Himmel zu begleiten. Zahlreiche Gottheiten erweisen sich dem Verstorbenen hierbei als hilfreich, indem sie ihm z.B. eine Leiter aufrichten (wie Horus und Seth), auf der er hinaufsteigen kann, oder ihn auf ihren Flügeln über den gewundenen Wasserlauf transportieren (wie Thoth). Auch der Himmelsfährmann verhält sich hilfreich, indem er ihn in seinem Boot über diesen Strom setzt. Der Verfasser beabsichtigt nicht, alle die zahlreichen Sprüche der Pyramidentexte, in denen eine Gottheit aufgefordert wird, für den Verstorbenen eine hilfreiche Aktion auszuführen, zu untersuchen. Diese Sprüche, in denen häufig ein sanfter "Zwang" auf jene Götter ausgeübt wird, indem der König mit dem Stilmittel des "Parallelismus" dem Schicksal der angesprochenen Götter angeschlossen wird, gehören nicht in den Rahmen dieser Untersuchung und sind nur gelegentlich zur Unterstützung angeführt[2]; für den Fall, daß sie zusätzliche Aussagen über feindliche Handlungen gegen den Verstorbenen

---

[1] Einige Sprüche erwähnen jedoch seine Hilfeleistung beim Aufstieg auf der Himmelsleiter, vgl. die Zusammenstellung bei Barta in *JEOL* 20 (1967-1968), S. 46 Nr. 4.

[2] Sprüche dieser Art wurden von Sainte Fare Garnot in *RHR* 123 (1941), S. 5-26 ausführlich behandelt.

beinhalten, werden sie entsprechend untersucht. Es ist festzustellen, daß der verstorbene Herrscher häufig befürchtet, daß er nicht nur Angriffen von feindlich gesonnenen Gottheiten ausgesetzt sein wird, sondern daß ihn selbst seine Helfer im Stich lassen und ihn daran hindern könnten, zum Himmel aufzusteigen. In diesen Fällen setzt er Drohungen auch gegen sie ein, um sie an ihre Aufgabe als Helfer zu erinnern und sie zu zwingen, ihm zu Willen zu sein.

Einige Sprüche beschränken sich zunächst auf die prophetisch-prophylaktische Aussage, daß der Verstorbene nicht auf seinem Weg behindert werden wird. Was nicht sein darf, kann und wird auch nicht sein. Ein gutes Beispiel ist PT 258 § 309b-310e: "Unas ist auf dem Weg zum Himmel, Unas ist auf dem Weg zum Himmel, mit dem Wind, mit dem Wind. Nicht wird er gehemmt (*ḫmj*)[1], nicht gibt es etwas, durch das er gehemmt (*ḫmj*) wird, nicht wird seine Sitzung sein im Gericht des Gottes, denn Unas ist der, der alleine ist, der Älteste der Götter. Sein Opferbrot ist oben zusammen mit Re, sein Opfer kommt aus dem Nun, denn Unas ist ein Wiederkehrender, er geht und er kommt zusammen mit Re, und er hat seine Häuser umfangen". PT 259 § 313c-314e weicht hiervon nur ganz geringfügig ab: Statt mit dem Wind, gelangt der verstorbene König – in diesem Fall Teti – mit Schu und Re zum Himmel. Die meisten Sprüche, die sich mit einer Bedrohung von bzw. einer (indirekten) Auffordung an Gottheiten, nicht behindernd zu wirken beschäftigen, geben sofort im Anschluß eine Begründung, warum unter allen Umständen der Forderung des Verstorbenen Folge geleistet werden muß. Dies gilt ebenfalls für die beiden soeben zitierten Sprüche, denn der tote Herrscher wird als einzigartig (PT 258 § 309e) bzw. als selbstständig (PT 259 § 313e) bezeichnet, er ist der Älteste der Götter, hat somit Vorrang vor allen anderen und kann ihnen Befehle erteilen. Zusätzlich beinhaltet der Spruch zwei Aussagen zur juristischen Immunität und zur geregelten Opferversorgung des toten Königs. Auch in diesen Fällen zeigt er sich gegen die eventuellen Anfeindungen der Gottheiten, die ihn vor dem Göttergericht verklagen könnten – wahrscheinlich, um ihn aus dem Himmel auszuschließen -, immun und in seiner 'leiblichen' Versorgung unabhängig. Außerdem folgt im Anschluß die Begründung, daß der Verstorbene ein stetig Wiederkehrender ist, der mit dem Sonnengott kommt und geht, also am unabänderlichen Lauf der Sonne teilnimmt.

Die beiden Sprüche beinhalten in § 311d und § 315d noch eine weitere Aussage im Kontext dieses Kapitels: "Nicht möge sich seinem Fuß (feindlich) in den Weg gestellt werden (*ḏ3j*), nicht möge sein *jb*-Herz abgewehrt (*ḫsf*) werden". Sein Herz – wohl im Sinne von Herzenswunsch[2] – ist es natürlich, zum Himmel zu gelangen.

Direkt verwandt ist PT 365 § 622d-623b: "Nicht wird dein Fuß im Himmel aufgehalten (*ḏr*), nicht wirst du abgewehrt (*ḫsf*) auf Erden, denn du bist ja der Geist (*3ḫ*)[3], der von Nut geboren und von Nephthys gesäugt worden ist, und sie vereinigen dich". Zusätzlich zur Aussage über die Nicht-Behinderung im Himmel – wie es bei PT 258 und 259 der Herzenswunsch ist – kommt hier eine Aussage über die Nicht-Abwehr auf der Erde hinzu. Dies gilt ebenso für § 625c-d desselben Spruches: "Nicht wirst du abgewehrt (*ḫsf*) von irgendeinem Ort, zu dem du gehen willst, und nicht wird dein Fuß aufgehalten (*ḏr*) an irgendeinem Ort, an dem du zu sein wünschst". Es ist hier, gerade aufgrund der allgemeinen Formulierung, wahrscheinlich nicht an irdische

---

1 Vgl. Zandee, *Death*, S. 189f, B.10.c.

2 Zur 'geistigen' Bedeutung des *jb*-Herzens im Gegensatz zum *ḥ3tj*-Herzen s. Kapitel II.2.4.4.

3 Zu der hier und im folgenden verwendeten Übersetzung von *3ḫ* mit "Geist" (möglich ist natürlich auch "Verklärter") vgl. Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 93.

Feinde des Königs gedacht. Wieder wird der Verstorbene in § 623a als göttliches Wesen bezeichnet, als der Geist, der von Nut geboren und von Nephthys gesäugt worden ist. In PT 477 § 963a-b, der allgemein von einer Gefährdung des Verstorbenen durch Seth oder andere Gottheiten handelt, ist es wiederum Thoth, der dem Verstorbenen beisteht, wie ausführlich in Kapitel II.2.5.2 untersucht wird: "Es (*ds*, das Messer des Thoth) soll die Köpfe entfernen und die *ḥ3tj*-Herzen herausschneiden von denen, die sich diesem Pepi in den Weg stellen, wenn er sich zu dir begibt, o Osiris". Der Verstorbene will hier zu Osiris gelangen, der in § 964a als "Herr des Himmels" bezeichnet wird, so daß auch dieser Spruch den Wunsch des toten Herrschers beschreibt, nicht auf seinem Weg zum Himmel behindert zu werden.

Als nächster Spruch ist PT 569 zu zitieren (§ 1440d-1441c): "Nicht wird dieser Pepi vom Himmel ferngehalten (*ẖsf*). Der *m3ṯt*-Baum hat seine Hände auf diesen Pepi gelegt, die Türhüterin des Himmels. *Ḥr=f-ḥ3=f* hat sich für ihn bereit gemacht, der Fährmann des gewundenen Wasserlaufes. Nicht wird dieser Pepi ferngehalten (*ẖsf*), nicht werden Hindernisse (*ꜥḥꜥ.w*)[1] für diesen Pepi gemacht, denn dieser Pepi ist einer von euch, ihr Götter". Hier zeigen sich sowohl die Türhüterin des Himmels, eine Baumgöttin, als auch der Fährmann hilfreich. Der Grund für die Willfährigkeit der Götter besteht wieder in der göttlichen Natur des verstorbenen Königs, der hier zwar nicht als Ältester der Götter auftritt, aber dem Götterkreis angehört.

Auch in PT 374 wird – diesmal von namentlich genannten göttlichen Wesen – ausgesagt, daß der Verstorbene von ihnen nicht auf seinem Weg zum Himmel behindert wird. Hier wird es ebenfalls wieder als Selbstverständlichkeit vorweggenommen, daß diese Behinderung nicht geschieht (§ 658c-659d): "Groß (*ꜥ3*) ist dein Fuß, dein Fuß ist mächtig (*wr*), damit er das große Ruhebett (des Himmels) durchschreitet. Nicht wirst du von den Erdgöttern (*3kr.w*) gepackt (*nḏr*) werden, und nicht wirst du von den Sternen (*sḥd.w*) abgewehrt (*ẖsf*) werden. Geöffnet sind für dich die Türen des Himmels, damit du durch sie hinaufsteigst wie Horus, wie der Schakal auf seiner Seite, der seine Gestalt verbirgt vor seinen Feinden. Denn du hast keinen Vater, der dich gezeugt hat, unter den Menschen, denn du hast keine Mutter, die dich geboren hat, unter den Menschen". Der Gegensatz zwischen den Erdgöttern und den himmlichen Sternen ist deutlich. Der verstorbene Herrscher strebt von der Erde weg, die ihn nicht aufhalten darf, zum Himmel, der ihn nicht abwehren soll. Er hat keine irdischen Eltern, sondern göttliche – auch dies zeigt, daß er nicht zur Erde sondern zum Himmel gehört[2]. In PT 649 § 1830a-d sind es nicht die Sterne, sondern vielmehr alle Götter von Ober- und Unterägypten, die den Verstorbenen – diesmal unter der Verwendung eines anderen Aktionsverbums – nicht zurückweisen sollen: "O Osiris Pepi, Geb hat dir alle Götter von Ober- und Unterägypten übergeben, damit sie dich hochheben (...) nicht werden sie dich zurückweisen (*twr*) in ihrem Namen: '*Jtrt*-Schrein'".

In PT 301 § 448a-449b werden nun zwar namentlich genannte Götter, es handelt sich um Nun und Naunet, Amun und Amaunet, Atum mit Schu und Tefnut, aufgefordert, den Verstorbenen nicht auf seinem Weg zum Himmel bzw. Horizont zurückzuweisen (vergleiche Kapitel I.4.3 und I. 4.11), dennoch muß diese Textstelle aufgrund ihres Inhalts hier ebenfalls besprochen werden: "Ihr sollt eurem Vater (Ptah ?) sagen, daß Unas euch eure Opfer gegeben hat und daß euch Unas mit dem euch Gebührenden zufriedengestellt hat. Nicht sollt ihr den Unas behindern (*ẖsb*), wenn er zu ihm

[1] Vgl. *WB* I, S. 222 und die Übersetzung von Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 223 mit „obstacles".

[2] Vgl. zu diesem Aspekt Barta, *Bedeutung*, S. 127f.

(Re) überfährt zum Horizont, denn Unas kennt ihn, und er kennt seinen Namen: Nehi[1] ist sein Name, Nehi, der Herr des Jahres, ist sein Name. Der mit wehrhaftem Unterarm, Horus, der über den *sḥd.w* des Himmels ist, der Re jeden Tag leben läßt".

Zwei unterschiedliche Begründungen für das Wohlverhalten der Götter werden in diesem Spruch genannt: Der König hat sich ihnen gegenüber gebührend verhalten, und er hat zudem Macht über den Gott "Nehi, der Herr des Jahres", da er dessen geheimen Namen kennt. Dieses Wissen öffnet alle Wege, denn der Verstorbene könnte aufgrund seiner geheimen Kenntnisse eine Katastrophe durch eine eventuelle Verzauberung dieses Gottes verursachen. In einem spätzeitlichen Mythos, in dem Isis durch eine geschickte Erpressung dem Sonnengott seinen geheimen Namen entlockt, gewinnt sie auf gleiche Weise Macht über ihn (P. Turin 1993)[2].

Es ist allerdings nicht ganz klar, welche Gottheit sich hinter Nehi verbirgt. Während Kurt Sethe und Samuel A. B. Mercer annehmen, daß dies eine Bezeichnung für Ptah ist, brachte bereits Maj Sandman Holmberg berechtigte Zweifel an dieser Annahme ein[3]. Sie schlug statt dessen vor: "(...) it is possible to suppose, because of what is said in passage 449b, that *Nḥjj* is here some Horus-god". Eine Identifikation mit Atum oder Re ist nicht wahrscheinlich, da Nehi "Re jeden Tag leben läßt" und Atum als eines der Kinder der angeredeten Gottheit in diesem Spruch angesprochen wird. Siegfried Schott macht nun darauf aufmerksam, daß im Neuägyptischen *Nḥj* vielleicht eine Abkürzung für *Nḥb-k3.w* sein könnte. Diese Überlegung ist besonders interessant, da Nehebkau ebenfalls als "Herr der Ewigkeit" (als Wortspiel mit *nḥḥ*) oder "Herr der Zeit" bekannt ist[4]. In PT 263 § 340a-c wird der Verstorbene Re und Nehebkau gemeldet: "...damit sie den schönen Namen dieses Unas dem Re sagen und diesen Unas Nehebkau melden, damit der Eintritt dieses Unas begrüßt werde" (vergleiche auch CT 768 (VI, 402e-f)). Der Verstorbene möchte zudem die Ewigkeit wie Nehebkau verbringen (CT 238 (III, 318c-d) und CT 335 (IV, 311b)), wie er in der Gesellschaft des Sonnengottes zu sein wünscht, so daß aus diesen Textbeispielen deutlich geworden ist, daß Nehi in PT 301 mit großer Wahrscheinlichkeit eine Kurzform des Namens von Nehebkau sein wird. Als Schlangendämon erfolgte seine Angleichung an die ebenfalls als Schlangen gedachten Urgottheiten, so daß Nehebkau in § 448a als Vater der anderen Urgötter angesprochen werden konnte[5].

PT 610 gehört ebenfalls in dieses Kapitel. Seine Besonderheit ist, daß hier das Schicksal des Verstorbenen mit dem der Gottheit grammatisch auf eine besondere Art und Weise verknüpft wird, mit der "wenn..., dann..."-Formel (§ 1715a-1717a): "Wenn du gehst, dann geht auch Horus, wenn du sprichst, dann spricht auch Seth, wenn dein Fuß aufgehalten (*ḏr*) wird, dann wird auch der Fuß der Götter aufgehalten (*ḏr*). (...)

---

[1] S. hierzu die Diskussion bei Sandman Holmberg, *Ptah*, S. 178-182 und zum geheimen Namen besonders Sainte Fare Garnot in *Journal de Psychologie* 41 (1948), S. 469f.

[2] Roeder, *Urkunden*, S. 140f.

[3] Sethe, *Komm.* II, S. 2412f, Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 210, Sandman Holmberg, *Ptah*, S. 179. Vgl. jedoch auch Sethe, *Dramatische Texte*, S. 76 n. i und Sainte Fare Garnot in *Journal de Psychologie* 41 (1948), S. 470f, der zwar ebenfalls von einer Identifikation mit Ptah ausgeht, aber auf die ungewöhnlichen und zahlreichen Namen des genannten Gottes hinweist, da im Mittleren Reich (Stele Louvre C 286, 1.1) *Osiris* als der Gott "zahlreich an Namen (*ꜥš3 rn.w*)" bezeichnet wird.

[4] Schott, *Deutung*, S. 200 n. 1; vgl. für die Verbindung mit Zeit und Ewigkeit Barta in *LÄ* IV, 388-390 (s.v. *Nehebkau(-fest)*), Bonnet, *Reallexikon*, S. 511 und B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 96-98.

[5] B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 96.

Möge eine Treppe geschlagen sein für dich zur Unterwelt (*D3t*)[1], dem Ort, wo Orion ist". Sollte also nicht den Wünschen des Verstorbenen entsprochen werden, sicher in das Reich der Sterne (*D3t*) zu gelangen, dann müßten die Götter ebenfalls darunter leiden. Das hier verwendete Stilmittel wird von Firchow als "Hypothesis", in abgewandelter Form auch als "Kehrspruch" oder "Umkehrsatz" bezeichnet[2]. Er verwendet zwar nicht die Übersetzung mit "wenn..., dann...", doch hebt diese Formulierung den Sinn besser hervor. Rolf Krauss[3] möchte seinerseits etwas anders übersetzen: "...nicht unbedingt als "wenn – dann", sondern abgeschwächt als "einerseits – andererseits"". Trotz dieser neutraleren Formulierung erkennt auch er an, daß es sich bei diesen Sprüchen um versteckte Drohungen handelt, die die Schädigung von Gottheiten andeuten. Diese Art der Drohung, die die Handlungs- und Bewegungsfreiheit einer Gottheit in Abhängigkeit zur Handlungs- und Bewegungsfreiheit des verstorbenen Königs setzt, wird bei zahlreichen Sprüchen in den folgenden Kapiteln auffallen. So bereits wieder in der identischen Passage in PT 437 § 798a: "Wenn du gehst, dann geht auch Horus, wenn du sprichst, dann spricht auch Seth".

PT 310 § 492a-493a arbeitet ebenfalls mit der "wenn..., dann..." Formel[4]: "Wenn Unas gebannt (*šnj*) wird, dann wird auch Atum gebannt (*šnj*). Wenn Unas geschmäht (*šnṯ*)[5] wird, dann wird auch Atum geschmäht (*šnṯ*). Wenn Unas geschlagen (*ḥwj*) wird, dann wird auch Atum geschlagen (*ḥwj*). Wenn Unas auf diesem Weg behindert (*ḫsb*) wird, dann wird auch Atum behindert (*ḫsb*). Denn Unas ist Horus. Unas ist nach seinem Vater gekommen, Unas ist nach Osiris gekommen".

Während die Götter in den zuletzt genannten Sprüchen damit bedroht werden, daß ihnen das Gleiche geschieht wie dem Verstorbenen, enthalten alle anderen in diesem Kapitel behandelten Sprüche keine Angaben über eine Schädigung der Gottheiten im konkreten Fall des Zuwiderhandelns. Dies ist durchaus logisch, da sie bewußt unter der Annahme formuliert sind, daß es erst gar nicht zu einer solchen Tat kommen wird. Damit sich jede Gottheit gegebenenfalls angesprochen fühlt, werden keine Götternamen genannt. Lediglich der "Kannibalenhymnus" PT 273-274 enthält in § 407c eine deutliche Aussage, was dem geschieht, der sich dem verstorbenen König in den Weg stellt: "Derjenige, der von ihm gefunden wird auf seinem Weg, den ißt er für sich auf

---

[1] Zur Dat-Unterwelt, welche die Sonne auf ihrem Weg durchfährt, vgl. Hornung in *ZÄS* 81 (1956), S. 30f, Schott, *Mythe*, S. 125 n. 1 mit Verweis auf Sethe, *Komm.* I, S. 49-52, Hornung in *LÄ* I, 994f (s.v. *Dat*) und jetzt Beaux in *BIFAO* 94 (1994), S. 1-6 sowie Bickel in *FS Hornung*, S. 55f. Hornung ging noch davon aus, daß es zur Zeit der Pyramidentexte zwei verschiedene Dat gab: eine himmlische und eine unterweltliche (chthonische) Dat. Nathalie Beaux hat jetzt herausgearbeitet, daß die Sterne in ihrer Zeit der Nichtsichtbarkeit die 'unterweltliche' Dat – das Reich des Osiris – wie einen Fluß durchschwimmen und von ihr nach dieser Zeit der "Schwangerschaft" und Vorbereitung auf den Wiederaufgang in der *Dämmerung* (*D3t*) am Horizont neu geboren werden. Zeitgleich mit dem Weg der Sterne durch die Unterwelt ist auf der Erde Tag; durch das "blaue Wasser" des Tageshimmels fährt die Sonnenbarke. Vgl. die Zusammenfassung bei Beaux, *ibid.*, S. 6 und Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 277.

[2] Firchow, *Stilistik*, S. 115-120. Vgl. Westendorf in *FS Grapow*, S. 383-402 und Sethe, *Komm.* III, S. 65, der diese 'Formel' mit der ihr verwandten, im Arabischen vorkommenden Redewendung *inte mabsût anâ mabsût* ("du bist vergnügt – ich bin vergnügt") vergleicht, s. außerdem Allen, *Inflection*, S. 352, § 520.

[3] Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 19f.

[4] Vgl. Firchow, *Stilistik*, S. 176 über die besondere Struktur dieser Stelle.

[5] Bereits Sethe, *Komm.* II, S. 331 weist für diesen Begriff auf TB 125 hin, wo "...ein Bekämpfen mit Worten (z.B. "zanken", "schmähen", "verleumden", "lästern gegen Jemd.")" gemeint ist. S. hierzu auch Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 97 n. 3 mit Hinweis auf Anthes, *Hatnub*, S. 25 Text 10,5, wo *šnṯ nṯr* mit "Gotteslästerung" übersetzt wird. Vgl. auch Vittmann in *LÄ* VI, 977f (s.v. *Verfluchung*).

ganz und gar". PT 254 § 278a schließt sich dem wörtlich an[1]. Eine weitere Parallele findet sich in dem Schlangenspruch PT 299 § 444e (vergleiche Kapitel IV). Alle drei Sprüche sind bei Unas und Teti aufgezeichnet, PT 299 zusätzlich bei Pepi II.

Das Vokabular dieser Sprüche konzentriert sich auf die miteinander verwandten[2] Vokabeln *ḫsf* "fernhalten, abwehren" und *ḫsb* "behindern", die auch außerhalb der Pyramidentexte häufig in dieser Bedeutung verwendet werden.

I.2.2 "Jeder Gott, der seinen Arm in den Weg strecken sollte..." und verwandte Formulierungen

Mehrere Sprüche stehen dadurch in enger Verbindung zueinander, daß sie einerseits eine bestimmte Drohformel enthalten und andererseits in der Art der in ihnen angedrohten Strafen übereinstimmen. Wieder besteht der zentrale Gedanke dieser Sprüche darin, daß der verstorbene König nicht auf seinem Weg zum Himmel behindert werden darf, sowie weiter darin, daß seine an den Sonnengott gerichteten Verehrungen und Gebete nicht abgefangen werden sollen[3]. Die stereotype Drohformel dieser Sprüche lautet: "Jeder Gott, der seinen Arm (feindlich) in den Weg strecken sollte...". Daneben existieren verwandte Formulierungs-Varianten. Wenn in den bisher behandelten Sprüchen allenfalls angekündigt wurde, daß behindernden Gottheiten auf die gleiche Weise begegnet würde, wird den Göttern in den in diesem Kapitel behandelten Sprüchen angedroht, daß sie ihrer Opferversorgung verlustig gehen und von der Gemeinschaft der Götter in jeder Hinsicht ausgeschlossen werden.

Zunächst ist PT 307 § 483a-485c vorzustellen: "Unas selbst ist Heliopolitaner, der in Heliopolis geboren wurde (...) als einer, dessen Zweiten es nicht gibt, der Erbe seines Vaters Geb. Jeder Gott, der seinen Arm (feindlich) ausstrecken sollte (*nṯr nb wdt=f ꜥ=f*), wenn das Gesicht des Unas sich dir zuwendet, indem er dich verehrt, indem er zu dir ruft wegen der Person des Unas (d.h. wegen sich selber), o Gott, wegen seiner Nase[4], o Gott, der soll kein Brot haben, der soll keinen *pꜣq*-Kuchen haben zusammen mit seinen Brüdern, den Göttern, nicht soll er senden (*hꜣb*) ein Senden (*hꜣbt*)[5], nicht soll er den Weg hinaufspringen (?) zusammen mit seinen Brüdern, nicht sollen ihm die Türen der Nachtbarke geöffnet werden, nicht sollen ihm die Türen der Tagesbarke geöffnet werden, nicht sollen seine Worte wie die eines in seiner Stadt Befindlichen gerichtet werden und nicht sollen ihm die Türen der *ḥtmwt* geöffnet werden". Die Begründung für das geforderte Wohlverhalten der Götter ist hier eingangs formuliert und besteht wiederum in der göttlichen Natur des verstorbenen Königs, der nicht seinesgleichen hat und Erbe des Geb ist. Die angedrohten Strafen sind: 1. Nahrungsentzug (kein Brot); 2. Entzug der Gesellschaft der anderen Götter ("der Brüder"); 3. Entzug der Dienstboten, die frei verfügbar ausgesandt werden könnten,

---

[1] Vgl. Altenmüller in *GS Otto*, S. 33-35 und hier Kapitel I.3.4.

[2] Vgl. dazu Allen, *Inflection*, S. 560.

[3] Vgl. hierzu Cazemier in *JEOL* 15 (1957-1958), S. 63f und H. Roeder, *Auge*, S. 153.

[4] Zur Identifikation des anonymen "Gottes" mit Re vgl. Sethe, *Komm.* II, S. 310. Ob "Nase" hier als Bild für "Lebensatem" zu verstehen ist oder *ḥr fnḏ=f* vielleicht "auf seiner Nase" im Sinne der Proskynese bedeuten könnte, kann nicht sicher gesagt werden. Das Wörterbuch gibt leider zu dieser Verwendung keine Auskunft.

[5] Vgl. PT 273-274 § 400b, in dem im Gegenzug vom Verstorbenen gesagt wird, er sei "Ein Herr von Dienern, der Aufträge erteilt (*nb jn.w ḥꜣꜥ wp.wt*)", also Botschaften aussendet. Vgl. hierzu auch Firchow in *FS Grapow*, S. 88-92: "Das Aussenden der Boten ist geradezu das Kennzeichen der Gottesmacht" (Zitat S. 92).

z.B. um Nahrung zu beschaffen oder Weisungen zu verkünden[1]; 4. Entzug der Möglichkeit, die Brüder begleiten zu können[2]; 5. Entzug des Rechts, den Sonnengott auf seiner Reise in seinen Sonnenbarken begleiten zu dürfen; 6. Entzug des Rechts, wie ein angesehener Bürger in seiner Stadt behandelt und gerichtet zu werden und 7. Gefangenschaft durch die Türen der *ḥtmwt*[3]. Diese Strafen würden den Göttern ein angemessenes Leben unmöglich machen. Sie würden ihr Gesicht verlieren und in einer "Hölle" eingesperrt, die der Vernichtung von Feinden der Ordnung (*mꜣꜥt*) vorbehalten ist, welche dort verharren müssen, aus der Schöpfung ausgestoßen. In diesem Spruch wird keine Behinderung des Verstorbenen auf seinem Weg zum Sonnengott erwähnt, es geht hier statt dessen auf geistiger Ebene um eine Behinderung des Aufstiegs der Gebete und Bitten des Verstorbenen zu Re.

Der Spruch PT 478 redet die "Leiter des Gottes" an, das ist die personifizierte Himmelsleiter, auf der der Verstorbene zum Himmel aufsteigt. In § 978a-980a heißt es: "Jeder Geist und jeder Gott, der seinen Arm (feindlich) in den Weg strecken wird (*ꜣḫ nb nṯr nb ḏꜣt(j)f(j) ꜥ=f*)[4] gegen diesen Pepi, wenn er zum Himmel aufsteigt auf der Leiter des Gottes: Nicht soll für ihn die Erde gehackt werden, nicht soll ihm ein Opfer dargebracht werden, nicht soll er überfahren zur abendlichen Mahlzeit in Heliopolis, nicht soll er überfahren zur morgendlichen Mahlzeit in Heliopolis. Er soll sich hüten, er soll sich verpflichten (nicht zu behindern); der sehen wird, der hören wird, wenn er (der König) zum Himmel aufsteigt auf der Leiter des Gottes, weil Pepi erscheint als die Uräusschlange, die an der Stirn des Seth ist. Jeder Geist und jeder Gott aber, der seinen Arm für Pepi auf der Leiter des Gottes (hilfreich) öffnen wird (*wnt(j)f(j) ꜥ=f*)...[5]". Auch in diesem Spruch bestehen die Strafen für die Behinderung des verstorbenen Königs im Entzug der Lebensgrundlagen und der Gemeinschaft mit den anderen Göttern oder mit den Geistern, also den früher verstorbenen Königen[6]. Zu-

---

[1] S. die gleiche gegen eine Schlange gerichtete Drohung in PT 388 § 681c.

[2] S. die gleiche Formulierung für Geb in PT 539 § 1321c; auch in dieser Stelle soll der Verstorbene nicht auf seinem Weg zum Himmel behindert werden. Die Übersetzung der Passage ist nicht sicher; Sethe schlägt mit Verweis auf letztere Belegstelle die Übersetzung "der soll nicht bespringen in der Brunst (?)" vor; das würde bedeuten, keine sexuelle Fortpflanzungsmöglichkeit mehr zu haben. Mercer und Piankoff schließen sich dem Sinn nach an, Faulkner möchte dagegen "He shall not overleap the path (?)" übersetzen. Die Möglichkeit, die göttlichen Brüder begleiten zu können, würde sehr gut zum Geleit des Sonnengottes passen, wogegen kein erkennbarer Grund vorliegt, warum Geb seiner Zeugungskraft beraubt werden sollte.

[3] Auch dieser Terminus ist erklärungsbedürftig. Sethe, *Komm.* II, S. 317f schlägt "Vernichterin" im Sinne von Hölle vor (wie auch Sander-Hansen, *Begriff*, S. 27 ebenfalls als Personifikation; vgl. zudem PT 540 § 1329a und PT 553 § 1353c (*ḥwt ḥtmwt*) sowie CT 154 (II, 272c)). Mercer und Piankoff übersetzen ebenso ("destroyer", "place of annihilation", während Faulkner "provider", Versorger, übersetzt und den Sinn genau umgekehrt als positive Personifikation versteht, die den bestraften Gott nicht einläßt. *Ḥtmjjt* ist aber in den thebanischen Königsgräbern nach Sethe, *ibid.* eindeutig als Richtstätte der Unterwelt belegt. Vgl. auch Hornung, *Höllenvorstellungen*, S. 15: "...die ominöse 'Vernichtungsstätte' (*ḥtmjt*), in der die Verurteilten vom Sein ins Nichtsein befördert werden und mit der Ausstoßung aus der Schöpfung den äußersten Grad der Gottesferne erreichen", sowie S. 20 und S. 32f n. 11 mit Literatur.

[4] Wörtlich steht an dieser Stelle: "Jeder Geist und jeder Gott, der seinen Arm feindlich kreuzen wird mit diesem Pepi...", vgl. Sethe, *Komm.* II, S. 340. Zu *ḏꜣj* vgl. Zandee, *Death*, S. 252f, B.21.oo.

[5] Wie bereits Sethe, *Komm.* IV, S. 261 und S. 269 zu Recht annahm, fehlt hier eine ganze Passage, die die Belohnung dieser Götter beinhaltete. Für eine parallele Formulierung s. PT 485 B (Sethe = Faulkner 485 A) § 1030d: "Mögest du (Geb) deinen Arm diesem Pepi (hilfreich) reichen, damit dieser Pepi zum Himmel aufsteigt zu seiner Mutter Nut". Leider sind die folgenden Pagragraphen dort zerstört, so daß auch in diesem Fall die vielleicht enthaltene Belohnung verloren ist.

[6] Vgl. für die ähnliche Formulierung der Behinderung und ebenfalls für die Anrede an Götter und Geister auch TB 42 (35ff): "Ich werde nicht an meinen Armen ergriffen, ich werde nicht an meinen Händen gepackt. Weder Menschen noch Götter, weder Selige noch Verdammte, weder Vornehme, einfaches Volk

sätzlich werden die Götter und Geister aufgefordert, sich vor jeder Untat zu hüten und sich zu verpflichten, den Verstorbenen nicht zu behindern. Wieder ist es die Göttlichkeit des verstorbenen Herrschers, die ihm den Weg frei macht: In § 976c wird er als Auge des Horus bezeichnet, in § 977a als Bruder der Götter und in § 979c als Uräusschlange an der Stirn des Seth. Neu ist in diesem Spruch, daß eine Belohnung für diejenigen Gottheiten und Geister ausgeschrieben wird, die ihn nicht behindern. Die exakte Beschreibung dieser Belohnung hätte nach § 980a folgen müssen, ist jedoch ausgefallen, wie bereits Sethe feststellte.

Wie diese Belohnung für hilfreiche Gottheiten aussieht, berichtet dagegen der nächste Spruch PT 485 A (Sethe = Faulkner 485) § 1026a-1027c: "Jeder Gott, der diesen Pepi zum Himmel nehmen wird (*nṯr nb šdt(j)f(j)*), er möge leben und dauern, für ihn sollen Stiere geschlachtet werden, für ihn sollen Schenkel ausgelöst werden, und er soll aufsteigen zum Haus des Horus, das am Himmel ist[1]. Jeder Gott aber, der ihn (d.h. den Verstorbenen) nicht zum Himmel nehmen wird: Nicht soll er angesehen sein, nicht soll er mächtig (*bꜣ*) sein[2], nicht soll er einen *pꜣq*-Kuchen riechen, und er soll nicht aufsteigen zum Haus des Horus, das am Himmel ist, an jedem Tag des Hörens der Worte (d.h. am Tag des Gerichts)". Wie bereits bei den anderen Sprüchen geschehen, werden hier die Opferversorgung und die 'bürgerlichen' Rechte der Götter erneut in Frage gestellt. Die göttliche Autorität des Verstorbenen wird in diesem Spruch nicht explizit erwähnt. Dafür findet sich eine genaue Beschreibung der Belohnung für die Götter, die sich hilfreich zeigen: Sie sollen leben und dauern, ihre Opfergaben erhalten und selbst zum Himmel aufsteigen. Auch in CT 769 (VI, 403i-p) wird den hilfreichen Göttern im Gegenzug eine Belohnung versprochen: "As for any god who shall oppose [himself] to me, he shall have no bread, he shall have no white bread, he shall have no supplies (*spd*), he shall have no soul, he shall not go up to Hathor who is in the sky; but as for any god who shall not oppose himself to me, he shall indeed [have] his [bread], he shall indeed have his white bread, he shall indeed have his supplies, he shall have his soul, and he shall indeed go up to Hathor[3] who is in the sky (...)".

Bei PT 539 handelt es sich ebenso um einen Himmelfahrtstext in Form einer Litanei. Die Paragraphen § 1322a-1327c sind in diesem Kapitel zu behandeln, da die gleichen Drohungen verwendet werden, wenn auch die eingangs beschriebene Formel ersetzt wurde und nicht von einem hindernden Arm gesprochen wird, sondern davon, daß eine Treppe, auf der der Verstorbene aufsteigen kann, nicht gebaut wird: "Jeder Gott, der nicht (für sich) eine Treppe schlagen wird (*nṯr nb tmt(j)f(j) sqr n=f rd*) für diesen Pepi, damit er aufsteigen möge und damit er sich zum Himmel erheben möge, nicht gibt es seinen *pꜣq*-Kuchen, nicht gibt es seinen Wedel (zur Schattenspende, *mnqb*), nicht soll er sich waschen in einer *ḫꜣs*-Schale, nicht soll er einen Rinderschen-

noch Himmelsbewohner können mich in irgendeiner Weise schädigen..." und CT 47 (I, 207-208): "As for any god, any spirit or any dead person who shall oppose themselves against these dignities of yours, they shall be ... in the confederacy of Him who is dangerous. O Thoth, set your hand against them and your knife into them, turn them back upon the roads which are ... among the possessors of gifts, may those who are in the Netherworld destroy them among the doers of evil". Die hier verkündeten Strafen sind allerdings weniger materieller Natur und betreffen direkt die jenseitige Existenz der hindernden Götter.

[1] Zu dieser Götterwohnung und der Beziehung zu Hathor (*Ḥwt-Ḥr*) s. Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 41.

[2] Sethe, *Komm.* IV, S. 308 übersetzt mit Hinweis auf eine graphische Eigentümlichkeit allerdings: "...der soll keinen *bꜣ*-Schurz haben".

[3] Faulkner übersetzt hier tatsächlich „Hathor" statt „Haus des Horus", vgl. dazu die vorletzte Fußnote.

kel riechen, nicht soll er ein Fleischstück verzehren, nicht soll für ihn die Erde gehackt werden, und nicht soll für ihn ein Opfer dargebracht werden (...). Nicht ist es dieser Pepi, der dieses gegen euch gesagt hat, ihr Götter, es ist Heka, der dieses gegen euch gesagt hat, ihr Götter. (...) Jeder Gott (aber), der eine Treppe für Pepi schlagen wird, wenn er aufsteigt und sich dieser Pepi zum Himmel erhebt, und jeder Gott, der seinen Thron in seiner Barke abtreten wird, wenn er aufsteigt und sich dieser Pepi zum Himmel erhebt: Die Erde soll für ihn gehackt werden, ein Opfer soll für ihn dargebracht werden, ein *nmtt*-Krug soll für ihn bereitet werden, und er soll einen Rinderschenkel riechen, und er soll ein Fleischstück verzehren, wenn er aufsteigt und sich dieser Pepi zum Himmel erhebt. Jeder Gott, der den Arm dieses Pepi zum Himmel mitnehmen wird, wenn er zum Haus des Horus, das am Firmament ist, geht: Sein Ka soll bei Geb gerechtfertigt sein".

Es ist nicht nötig, die bereits bekannten Drohungen erneut zu untersuchen. Es sind lediglich einige hinzugekommen, wie das Verbot der Reinigung und die Verweigerung eines Schutzes vor der brennenden Sonne. Neu ist dagegen, daß nicht der Verstorbene selbst die Drohungen ausspricht – daher benötigt er in diesem Spruch auch keine direkte göttliche Legitimation[1] -, sondern Heka, der Gott der Magie als personifizierte Zauberkraft des Sonnengottes. Es ist also die denkbar höchste Autorität, die den König schützt. Jean Sainte Fare Garnot[2] macht darauf aufmerksam, daß es sich hier aufgrund dieser Tatsache um einen typischen Zauberspruch handelt.

Im Anschluß werden erneut die Belohnungen für die Hilfe der Götter verkündet, sie entsprechen den bereits bekannten Belohnungen. Eine Ergänzung finden sie in der Aussage, daß der Ka des betreffenden Gottes bei Geb gerechtfertigt sein soll. Neu an diesem Spruch ist, daß es als besonderes Wohlverhalten der Götter ausgelegt wird, wenn sie dem Verstorbenen ihren Platz in der Sonnenbarke einräumen, damit er den Sonnengott in unmittelbarer Nähe auf seiner Fahrt über den Himmel begleiten kann. Im nächsten Kapitel wird sich zeigen, daß der Verstorbene ebenfalls nicht davor zurückschreckt, den Sonnengott selber dazu aufzufordern, ihm seinen Platz einzuräumen.

PT 465 enthält keine gewöhnliche Drohung, sondern eine Variante der bereits behandelten "wenn..., dann..."-Formel. Sowohl aufgrund des Charakters des Spruches – es handelt sich um einen Himmelfahrtstext –, als auch der in Aussicht gestellten Belohnungen für hilfreiche Götter wird der Zusammenhang mit der in diesem Kapitel behandelten Spruchgruppe deutlich (§ 879a-880e): "Spruch: O ihr, diese Götter des Horizontes, die ihr in den Grenzen des Himmels wohnt: Wenn ihr wünscht, daß Atum lebt, daß ihr euch mit Öl einreibt, daß ihr euch mit Kleidern bekleidet und daß ihr eure *p3q*-Kuchen empfangt, dann sollt ihr die Hand dieses Pepi empfangen, dann sollt ihr ihn in das Opfergefilde setzen, nachdem ihr seinen Geist unter die Geister gesetzt habt und nachdem ihr seine Macht unter die Götter gesetzt habt, damit er euch ein großes Mahl und ein großes Opfer bereitet".

In dieser Spruchgruppe wird deutlich, mit welcher erstaunlichen Beharrlichkeit betont wird, daß die Götter die gleiche physische Versorgung benötigen wie die Men-

---

[1] Paragraph § 1324c besagt zusätzlich: "Pepi ist derjenige, der zur Stätte unter Heka (dem Zauber) gehört".

[2] Sainte Fare Garnot in *RHR* 123 (1941), S. 19 n. 1 mit Verweis auf § 1318c; vgl. auch Altenmüller in *LÄ* II, 665 (s.v. *Götterbedrohung*), Otto in *Analecta Biblica* 12 (1959), S. 329f und Massart in *MDAIK* 15 (1957), S. 175f (mit weiteren Beispielen), der darauf hinweist, daß die Formulierung "Nicht ist es NN, der es gesagt hat, sondern es ist der Gott XY, der es gesagt hat" typisch für magische Texte ist. Zur Personifikation von Heka vgl. Ringgren, *Word and Wisdom*, S. 27-37 und Te Velde in *JEOL* 21 (1969-1970), S. 175-186.

schen auf Erden[1]. Während in diesem Spruch die Götter des Horizonts aufgefordert wurden, keine Behinderung auszuüben, sind es in PT 311 die vier Winde (§ 497b-499a): "Befiehl den Unas, befiehl ihn, befiehl ihn, Worte zu sprechen viermal hintereinander, jenen vier Dämonen des Windes (*kh3.w*) an, die um dich herum sind, die mit zwei Gesichtern sehen, die in wildem Gebrüll (?, *wtwt*) reden, zusammen mit denen, die elend sind, zusammen mit denen, die sie zerstören. Mögen sie nicht ihren Arm in den Weg strecken (*jm=sn ḏ3 ꜥ=sn*), wenn Unas sich zu dir wendet, wenn Unas zu dir kommt und wenn er diesen deinen Namen zu der Großen Flut, die aus der Großen herausgekommen ist, sagt". Angesprochen wird in diesem Spruch der Sonnengott, zu dem der Verstorbene gelangen will, an den er sich mit seinen Bitten wendet und über den er Macht ausübt, da er seinen geheimen Namen kennt und dieses Wissen gegebenenfalls gegen ihn einsetzen kann. Gegen den Sonnengott richten sich auch die im nächsten Kapitel behandelten Sprüche, die vier Winde sind Gegenstand von Kapitel I.4.15.

I.2.3 Der Thron des Sonnengottes und die kosmischen Katastrophen

Nicht nur auf dem Weg zum Himmel kann der Verstorbene Gefahren und Bedrohungen ausgesetzt sein, selbst sein Eintritt in die Sonnenbarke ist nicht selbstverständlich garantiert, wie einige miteinander verwandte Sprüche zeigen[2]. Bereits PT 539 § 1325c-1326d ließ im vorigen Kapitel erkennen, daß diejenigen Götter vom Verstorbenen belohnt werden, die ihm ihren Sitz in der Sonnenbarke abtreten. Der verstorbene König strebt in den Sprüchen der hier behandelten Gruppe jedoch nicht nur einen Platz in der Nähe des Sonnengottes an, sondern er will ihn von seinem Thron verdrängen, um sich an seine Stelle zu setzen. Der Anspruch des verstorbenen Herrschers, auf dem Thron des Re Platz zu nehmen, wird besonders in PT 606 § 1687a-1688c deutlich, obwohl dieser Spruch vom Zusammenhang her nicht in dieses Kapitel gehört: "Mögest du in diese Barke des Re herabsteigen, zu der die Götter hinaufzusteigen wünschen, in die die Götter herabzusteigen wünschen, in der Re zum Horizont fährt, so daß Merenre herabsteigt in sie, ebenso wie Re. Mögest du auf diesem Thron des Re Platz nehmen, damit du den Göttern Befehle erteilst, denn du bist Re, der aus Nut hervorgekommen ist, die Re jeden Tag gebiert, damit dieser Merenre geboren wird an jedem Tag wie Re".

Den in diesem Kapitel behandelten Sprüchen ist gemeinsam, daß der Verstorbene Re in seinem Herrschaftsbereich mit der Übernahme des Sonnenthrones Konkurrenz in dessen Entscheidungsbefugnis machen möchte, denn dem Sonnengott wird im Falle seines Widerstandes mit dem Ende der Welt in der Form kosmischer Katastrophen gedroht. Diese Drohungen mit dem Weltuntergang sind typisch für funeräre und magische Texte und sind bis in die Spätzeit häufig bezeugt[3], die Pyramidentexte stel-

[1] Dieser Gesichtspunkt wird eingehend in Kapitel I.3.3 untersucht werden, der besondere Aspekt der Garantie des Lebens für Atum (PT 465 § 879b) wird außerdem in Kapitel I.3.1 behandelt.

[2] Vgl. zum vorliegenden Kapitel auch H. Roeder, *Auge*, S. 188-194 (Kapitel 9.4), der allerdings in diesem Kapitel zum Thron des Sonnengottes keinen einzigen der Sprüche behandelt, in denen Re bedroht wird.

[3] Als grundlegende Literatur zum Weltuntergang vgl. Schott in *Analecta Biblica* 12 (1959), S. 319-330, Kákosy in *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 11 (1963), wieder abgedruckt in *Studia Aegyptiaca* VII, S. 55-68, Derchain, *P. Salt 825*, S. 24-28, Klasens, *Magical Statue Base*, S. 91f und S. 106f, Brunner in *LÄ* VI, 1214f (s.v. *Weltende*), ders. in *LÄ* II, 481f B. (*Gefährdungsbewußtsein*), Assmann, *Stein und Zeit*, S. 283-287 sowie Bickel, *Cosmogonie*, S. 42f und S. 228-231. Als Auswahl von Quellen s. z.B. CT 366 (V, 27); CT 586 (VI, 208); CT 1100 (VII, 418c-419b); Magischer Papyrus Harris (P. Harris

len die frühesten Belege für diese Texte dar. Sie werden immer dann eingesetzt, wenn bestimmte Wünsche (Schutz vor Behinderung auf Jenseitswegen, Heilung von Krankheit, etc.) des Drohenden besonderen Nachdruck benötigen. In den Weltuntergangsszenarien erfolgt eine teilweise Umkehr der Schöpfung, ein wesentliches Element ist die Störung des Sonnenlaufes. Weiter beinhalten die verschiedenen dem Sonnengott angedrohten Katastrophen z.B., daß das Himmelsgewölbe einstürzen[1] und die beiden Ufer sich vereinigen könnten, das heißt, daß Ägypten aufhören könnte zu existieren. Durch diese Ereignisse würde ein Stillstand des Sonnenlaufs und damit der Zeit bewirkt, wobei die dabei eintretende Finsternis den Einbruch des Chaos bzw. Bösen (*jsft*) in die geordnete Welt (*mꜣꜥt*) ermöglichen würde. Gleichzeitig würde Menschen und Göttern die Lebensgrundlage entzogen. Während der Verlust der eigenen Existenzgrundlage die in den Sprüchen genannten Götter direkt betrifft, stellt der Entzug der Lebensgrundlagen der Menschen eine weitere Bedrohung für sie dar, da sie ohne die Verehrung der Menschheit zusätzlich in ihrer Existenz gefährdet werden.

In den Sprüchen wird nicht ausdrücklich gesagt, warum der Verstorbene den Platz des Sonnengottes einnehmen will – für seine gesicherte Fortexistenz sollte es ausreichen, Re in seiner Barke zu begleiten. Die in Kapitel II untersuchten Texte zeigen, daß der verstorbene Herrscher in der Regel mit Osiris identifiziert wird und dadurch automatisch die Stelle dieses Gottes einnimmt[2]. Eine vergleichbare Identifikation mit dem Sonnengott liegt – abgesehen von dem soeben zitierten, jedoch nicht in diesen Zusammenhang gehörenden Spruch PT 606 – in den hier behandelten Sprüchen allerdings nicht vor und scheint auch nicht beabsichtigt zu sein, sie würde sonst – wie die Identifikation mit Osiris – stetig explizit formuliert worden sein[3]. Der verstorbene König wird sich durch die Inbesitznahme des Thrones in der Sonnenbarke die Machtfülle des Sonnengottes aneignen wollen, um den die Welt in Gang haltenden täglichen Lauf der Sonne selbst zu vollziehen, jeglicher Behinderung im Jenseits zu entgehen und damit seinen Herrschaftsanspruch zu betonen.

Im wesentlichen richten sich die Sprüche, die kosmische Katastrophen androhen, wie bereits erkannt, an den Sonnengott. Er wird in ihnen aufgefordert, dem verstorbenen König seinen Platz zu überlassen. Zunächst ist PT 254 § 277a-279c zu zitieren: "O Herr des Horizontes, mache Platz für Unas! Wenn du nicht Platz machst für Unas,

---

501 = P. BM 10042), VII, 1-4, Lange, *Magische Papyrus Harris*, S. 57f; P. Salt 825 (= P. BM 10051), I, 1ff, Derchain, *P. Salt 825*, S. 137; P. BM 10288, Col. A. Part 3. (12-17), Caminos in *JEA* 58 (1972), S. 213; *Urk.* VI, 121, 18 – 129, 16. Den Vorstellungen des durch kosmische Katastrophen verursachten Weltendes in magischen und funerären Texten steht in theologischen Texten das geordnete Weltende gegenüber, vgl. dazu vor allem TB 175 (31-40) und CT 1130 (VII, 467e-468b).

[1] In P. Chester Beatty I (= P. BM 10681, recto III, 3) droht die Göttin Neith, daß sie den Himmel die Erde berühren lassen könnte; diese Vorstellung, daß am Ende der Welt die Schöpfung zerstört werden könnte, ist den Ägyptern geläufig. Vgl. Gardiner, *Late-Egyptian Stories*, S. 40 sowie Barta, *Neunheit*, S. 198.

[2] Man vgl. hierzu PT 365 § 625a, nach dem der Verstorbene den Sitz des Osiris einnimmt: "Du tust, was Osiris tut, denn du bist ja der, der auf seinem Thron ist". Der Verstorbene wird mit Osiris identifiziert und nimmt folglich dessen Thron ein. Dies gilt auch für PT 422 § 754b: "Der Gott kommt, der Gott kommt, dieser Pepi kommt auf den Thron des Osiris" und § 757a-c: "...und du wirst Re finden, indem er dasteht; er wartet auf dich, er wird deine Hand nehmen (für dich) und er wird dich zu den beiden Heiligtümern des Himmels führen und er wird dich auf den Thron des Osiris setzen (lit. geben)". Auch auf CT 275 (IV, 16) sei hingewiesen: "N has overturned Osiris from his throne on the day of the Festival of Sokar".

[3] Schott, *Mythe*, S. 81 verweist darauf, daß auch in den Pyramidentexten der Verstorbene dem Sonnengott sonst in einem Sohnesverhältnis verbunden ist. Anders dagegen Anthes in *ZÄS* 111 (1984), S. 1f, der für die Pyramiden der 6. Dynastie eine Identität von Re mit dem Verstorbenen annehmen möchte, ohne jedoch eindeutige Textbeispiele geben zu können.

so wird er eine Verwünschung (?, *f3(w)t*)[1] über seinen Vater Geb machen: Die Erde, sie soll nicht mehr sprechen, Geb, er soll sich nicht mehr wehren können; wer von Unas gefunden wird auf seinem Weg, den ißt er für sich auf ganz und gar[2]; es verkündet der *ḥnt*-Pelikan, (während) der *psḏt*-Pelikan herauskommt und der Große aufsteht, und es sagen die Götterneunheiten: Das Land soll abgedämmt sein, eine Abdämmung; vereinigt werden sollen die beiden Randgebirge, und vereinigt werden sollen die beiden Flußufer; die Straßen sollen verborgen (*sšt3*) sein für die, die vorübergehen wollen, die Treppen sollen vernichtet werden für die, die hinaufsteigen wollen". Die Strafandrohungen dieses Spruches sind in zwei Hälften geteilt: In der ersten Hälfte droht der Verstorbene selbst dem Sonnengott, daß er Geb, den Gott der Erde, verwünschen wird, so daß dieser hilflos ist und sich nicht mehr mit Taten oder Worten wehren kann. Weiter droht er allen Lebewesen, die sich ihm in den Weg stellen, sie zu verzehren; gemeint sind Götter wie Menschen. Diese Strafen stellen auf den ersten Blick keine kosmischen Katastrophen dar, die Vernichtung der Götter würde indirekt jedoch das Ende der Welt herbeiführen. Die Drohungen der zweiten Hälfte werden dagegen nicht durch den Verstorbenen, sondern durch den *ḥnt*-Pelikan und die Götterneunheiten, also die Götterkollegien ausgesprochen. Sie sind es, die die kosmischen Katastrophen im Falle des Widerstandes des Sonnengottes verfügen. Der Sonnengott, angesprochen als Herr des Horizonts (und in § 276c als "großer Gott, dessen Name nicht gekannt wird"), ist als Re oder vielleicht als Atum anzusehen[3]. Zusammengefaßt besteht die Drohung in der Aufhebung der Existenz Ägyptens und der Zerstörung aller Wege und Treppen, wohl der Treppen zum Himmel als Jenseits.

Der *ḥnt*-Pelikan kann, als Göttin personifiziert, in späterer Zeit dem Verstorbenen beim Durchschreiten der Unterweltstore helfen. In den Sargtexten tritt er als Bote des Sonnengottes (CT 484 (VI, 53e) und CT 622 (VI, 236i)) oder als Mutter des Verstorbenen (CT 374 (V, 37d)[4]) auf[5]. Bereits in PT 254 steht er dem Verstorbenen hilfreich zur Seite. Der *psḏt*-Pelikan ist aufgrund der Bildung seines Namens wahrscheinlich im Zusammenhang mit den anschließend erwähnten Götterneunheiten zu sehen. Kurt Sethe[6] vermutet, daß er in der Bezeichnung *ḥm psḏt* den (nach dem Mythos) ins Wasser gefallenen Osiris verkörpert, der auch hier mit dem "Großen, der aufsteht" (§ 278b) gemeint sein könnte[7]. Sethe vermutet weiterhin, daß diese Stelle eine Anspielung auf die Auferstehung des Osiris aus dem Grabe ist. Dies ist mit Vorsicht zu

---

[1] WB I, S. 575, "Bedrohung o.ä.".

[2] Diese Drohung findet sich ebenfalls in PT 273-274, dem sog. Kannibalenhymnus, s. Kapitel I.3.4.

[3] Der "Große Gott, dessen Name unbekannt ist, der Herr des Horizonts" wird von Sethe, *Komm.* I, S. 307f, Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 130 und Piankoff, *Pyramid*, S. 31 als Sonnengott identifiziert. Faulkner äußert sich zu dieser Frage nicht.

[4] So auch in PT 318 § 511d, nur in der älteren Version des Teti.

[5] Zusätzlich noch CT 243 (III, 330a), CT 263 (III, 392c), CT 264 (III, 393b) und TB 68 (7-9). Vgl. Störk in *LÄ* IV, 923f (s.v. *Pelikan*), WB III, S. 104, Hornung, *Buch der Anbetung des Re* II, S. 85 und n. 425, sowie Otto in *FS Robinson*, S. 217f und n. 11. Störk verweist auch auf die hier behandelte Stelle der Pyramidentexte und betrachtet den Pelikan als "prophezeiendes Tier" wie Sethe, *Komm.* I, S. 312. Für die Bedeutung des Pelikans für den Sonnenkult s. auch Krauss in *BSEG* 15 (1991), S. 71 n. 20 und Meeks in *Bull. Cercle Lyonnais* 4 (1990), S. 43f.

[6] Sethe, *Komm.* I, S. 312 und auch S. 177-179 zu PT 226 § 226a mit Verweis auf PT 293 § 435a, PT 383 § 671c, PT 387 § 680a; s. auch van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 67.

[7] Firchow, *Stilistik*, S. 189 fragt sich jedoch, ob hier "...vielleicht Atum als Weltherrscher und (...) Urvater" gemeint ist. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 394 wendet sich jetzt aus anderen Gründen gegen eine Identifikation des Großen mit Osiris, da ein Fallen ins Wasser für einen Pelikan natürlich und nicht lebensbedrohlich ist. Die Identifikation des Pelikans mit Thoth bei Altenmüller, *Texte*, S. 183f überzeugt nicht.

betrachten, denn die Auferstehung wird *contra* Sethe wohl kaum der Auslöser der anschließenden Unheilsverkündigung sein können, diese steht vielmehr in direktem Zusammenhang mit der vorher durch den Verstorbenen gegen den Sonnengott geäußerten Drohung.

Der Spruch PT 254 hat eindeutige Parallelen in CT 619 und 622[1], wobei CT 619 erhebliche Abweichungen zeigt. Daher ist es interessant, hier die Drohungen dieser beiden Sargtextsprüche vorzustellen. CT 619 (VI, 231) lautet nach Faulkners[2] Übersetzung wie folgt: "...O you who are behind the shrine. Make a path for me, and I will indeed pass by. If you do not make a path for me so that I may indeed pass by, I will strike the Westerners as Geb, father of the gods, the phoenix will prophesy, the shining one will go forth, the Great One will arise, the Ennead will speak, the earth will not open, Geb will not speak, Re will not be on high, the skins of the scorched ones (?) will be laid bare, the water-springs (?) will be dammed off, the ... will be joined, and they will unite the river-banks, ropes will be cut, the Milky Way (?) will be flooded, something unpleasant (?) will be put in the Meadow of Apis". CT 622 (VI, 236) berichtet: "O unknown god, what is allotted is in every place of the Sole Lord. O <Lord of the horizon>, make a path for me, for if you do not make a path for me, I will command a curse on my father Geb, the earth will speak no more, Geb will speak no more, he will be unable to protect (?) himself, and him whom I find in my way, him I will devour piecemeal (?). The pelican will prophesy, the shining one will go forth, he (*sic*) will join the ..., the river-banks will unite. Set the rope aright, so that the Milky Way (?) may be crossed; the roads will be made impassable to travellers, the names will be changed for those who go and those who return, *Snḏw* shall be struck down in the Meadow of Apis". Nur die Unterschiede zu PT 254 sollen etwas herausgestellt werden. Während CT 622 im Vergleich zusätzlich lediglich droht, daß die Namen derer, die heraus- und hineingehen, geändert werden sollen[3], gibt es in CT 619 zahlreiche Erweiterungen oder Veränderungen: Die Erde soll sich nicht öffnen – sicherlich entwickelt aus dem "Öffnen des Mundes" (*wp r3*) für "Sprechen" (*mdw*), das sonst an dieser Stelle steht (§ 277c) –, Re soll nicht auf seiner Höhe am Himmel sein, die Quellen (des Nils?!) sollen abgedämmt sein – diese Passage ist entstanden aus dem in den Pyramidentexten (§ 278c) abgedämmten Land – und die Milchstraße (?) soll überflutet werden. Beide Sargtextsprüche haben als Ursache für die Drohung aber nicht die Aufforderung an den Sonnengott, seinen Platz zu räumen, sondern sie verlangen nur, daß er den Weg bereiten oder freigeben soll, ihre Brisanz wurde somit entschärft. In den Pyramidentexten gibt es ebenfalls Sprüche, die diese Folgen in Aussicht stellen (siehe weiter unten). In CT 619 wird der *ḥnt*-Pelikan zudem durch den Phoenix ersetzt, und die Anrede erfolgt wahrscheinlich nicht an den Sonnengott, sie wendet sich in entschärfter Form vielmehr an "You who are *behind* the shrine".

Der nächste Spruch, der zu dieser Gruppe gehört, ist PT 255. Er stellt in seinem ersten Teil eine jüngere Version von PT 254 dar[4]. Allerdings unterscheiden sich die angedrohten Strafen der beiden Sprüche erheblich voneinander. Wieder wird der Sonnengott aufgefordert, seinen Platz für den Verstorbenen zu räumen (§ 296b-297a): "O du

---

[1] Auch der sehr kurze Spruch CT 621 (VI, 235) hat denselben Hintergrund, indem Re aufgefordert wird, dem Verstorbenen den Weg frei zu machen.

[2] Faulkner, *Coffin Texts* II, S. 201-203 und 204-206.

[3] Zu Namensänderungen als Strafe für die überführten Delinquenten bei der Harimsverschwörung gegen Ramses III. vgl. Posener in *RdE* 5 (1946), S. 51-56.

[4] Vgl. Sethe, *Komm.* I, S. 347f.

Hassenswerter, hassenswert an Charakter, hassenswert an Gestalt (*jḫbḏ pw ḫbḏ qd ḫbḏ jrw*): Entferne dich von deinem Sitz, lege deine Würde nieder zur Erde für Unas"[1]. Im Gegensatz zu PT 254, in dem der Sonnengott respektvoll als "Herr des Horizonts" und "Großer Gott, dessen Name nicht gekannt wird" angesprochen wurde, wird er hier mit einem Schimpfnamen belegt. Rolf Krauss lehnt es nach Kurt Sethe[2] ab, den hier geschmähten Gott mit Re zu identifizieren, und nimmt vielmehr an, daß es sich um Seth handeln könnte. Es wäre in der Tat nicht ungewöhnlich, wenn Seth mit Fluchnamen bedacht wäre (siehe Kapitel II.2.1). Abgesehen von den deutlichen Parallelen beider Sprüche kann in PT 255 jedoch niemand anderes als der Sonnengott gemeint sein, denn in § 300a-b heißt es folgerichtig nach den Drohungen, die sich gegen den Sonnengott richten: "Der Große steht nun auf *im Innern seiner Kapelle* (*m-ẖnw k3r=f*), und er legt seine Würde zur Erde (nieder) für Unas" (*w3ḥ=f sʿḥ=f jr t3 n (W.)/*). Im Inneren der Kapelle des Sonnenschiffes – und von diesem gehen auch Sethe und Krauss aus – kann und darf jedoch nur Re sitzen, Seth steht immer am Bug desselben[3].

Nun zu den Drohungen (§ 297b-299b): "Wenn du dich nicht von deinem Sitz entfernst und deine Würde für ihn zur Erde niederlegst, dann wird Unas kommen, sein Gesicht ist wie (das) dieses Großen, des Herrn des Kopfschmucks (*nb 3t*), der stark ist durch das Leid (*nkn*), das ihm getan wurde. Er wird seinem Auge[4] Glut verleihen, damit es umhergehe um euch und es Wut (*nšn*) gebe in diejenigen, die (Untaten) getan haben (*jr.w jr.wt*), und seinen Erguß auf diese Urzeitlichen. Dann wird er die Arme von Schu unter Nut wegschlagen, und er wird seinen Arm an diese Schutzmauer legen, an die dein Arm gelegt ist". Der erste Teil dieser Drohungen ist schwer verständlich. Sethe möchte den Inhalt als dem Osiris-Seth Mythos zugehörig interpretieren: Der "Große, der Herr des Kopfschmucks" wäre dann als Horus zu identifizieren, der durch den Verlust seines Auges (das Leid) gestärkt sei[5] und der dann Seth und sein Gefolge ("diejenigen, die (Untaten) getan haben") umzingeln und anschließend vernichten würde. "Wut" – *nšn* kann auch mit "Unwetter" übersetzt werden – soll die Ohnmacht des Sturmgottes[6] Seth symbolisieren, während die Urzeitlichen bereits verstorbene Könige sein könnten. Anders als in Spruch PT 256 ist der Kontext von PT 255 wie in PT 254 allerdings ein solarer. Hierzu würden die osiriani-

---

[1] Zu dieser Passage vgl. Endesfelder in *BSAK* 4 (1990), S. 51, sowie den verwandten Spruch CT 1016 (VII, 235): "O you who are hateful, you who are hateful of character, you who are hateful of character, prepare a path for me, for I have laid your rank on the ground. If (you) do not prepare a path for me or lay your rank on the ground for me, I will come against you as the Great One, Lord of strength, mighy in my (capacity for) harm...".

[2] Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 145 und 237 und Sethe, *Komm.* I, S. 350. Zandee in *ZÄS* 90 (1963), S. 154 interpretiert den verwandten Spruch CT 1016 (VII, 235) als an einen Dämon im Jenseits gerichtet.

[3] Interessant ist an dieser Stelle die Aussage des Dämons Babi in der Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth (P. Chester Beatty I = P. BM 10681, recto III, 8 – IV, 2), in dem Babi zu Re sagt (III, 10): "Deine Kapelle ist leer (*k3r=k šwj*)", woraufhin sich Re zutiefst verletzt niederlegt und die Götterneunheit Babi aufgrund dieses Verbrechens hinaustreibt. Vgl. auch Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 41 und zum Verhältnis von PT 254-255 zu umliegenden Sprüchen Barta, *Bedeutung*, S. 44. Zu Babi s. Kapitel III.1.2.

[4] Gemeint ist die Uräusschlange.

[5] Sethe, *Komm.* I, S. 351f verweist zur Unterstützung auf PT 256 § 301c, den er wie folgt übersetzt: "Sein (des Horus) Auge ist seine Stärke, sein Schutz besteht in dem, was gegen ihn gethan worden ist". Nach Ansicht des Verfassers ist aber vielmehr wie folgt zu übersetzen: "Sein Auge ist seine Stärke, er ist geschützt (*mkj*) vor dem, was gegen ihn getan wurde". Dieser Ansicht ist auch Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 66.

[6] Vgl. hierzu Zandee in *ZÄS* 90 (1963), S. 144-156.

schen Vorstellungen nicht passen; zahlreiche Sprüche der Pyramidentexte mit ursprünglich solarem Hintergrund wurden jedoch bearbeitet und ganz oder teilweise den osirianischen Vorstellungen angepaßt[1]; zudem besteht zu der Interpretation Sethes für PT 255 derzeit keine Alternative. Wenn Hartwig Altenmüller[2] diesen Spruch dahingehend interpretiert, daß auf der Ebene des Bestattungsrituals der Re(-Priester) hier den Thoth(-Priester) bedroht und von seinem Sitz verjagt, so ist dies kaum nachvollziehbar und wenig sinnvoll. Es fällt schwer, diese Sprüche auf einer anderen als der götterweltlichen Ebene behandelt zu sehen, auch nicht auf der Ritualebene.

Die angedrohte kosmische Katastrophe besteht in PT 255 darin, daß die stützenden Arme des Schu unter Nut weggeschlagen werden sollen, so daß das Himmelsgewölbe auf die Erde stürzt und die Welt vernichtet wird[3]. Zusätzlich wird der Verstorbene seinen Arm, genauer seine Hand, an die Schutzmauer (*snbt*) legen, "...an die dein Arm gelegt ist". Mit diesem Arm muß konsequenterweise der Arm des Sonnengottes gemeint sein. Wahrscheinlich soll seine Stütze bzw. sein Schutz angetastet werden. Der Sonnengott wird dadurch direkt in seiner Sicherheit gefährdet. In der Folge räumt er dem Verstorbenen 'freiwillig' seinen Platz (§ 300a-c): "Der Große steht nun auf im Innern seiner Kapelle, und er legt seine Würde zur Erde nieder für Unas, nachdem er (der Verstorbene) *Ḥw* ergriffen (*jṯj*) und sich *Sjꜣ*'s bemächtigt (*sḫm*) hat"[4]. Sethe[5] bezeichnet *Ḥw* und *Sjꜣ* als "...die Verkörperungen der beiden wichtigsten geistigen Eigenschaften des Sonnengottes und seine ständigen Begleiter". Dadurch, daß der Verstorbene sich des schöpferischen Ausspruchs und der Erkenntnis des Sonnengottes bemächtigt, erlangt er Macht über den Sonnengott, und übernimmt dessen Rolle als Weltschöpfer.

In PT 569 sind es nicht *Ḥw* und *Sjꜣ*, die sich der Verstorbene angeeignet hat, sondern das Kennen des geheimen Namen des Re verleiht ihm die entscheidende Macht, denn um es nochmals zu betonen: Die Kenntnis des geheimen Namens eines Lebewesens eröffnete automatisch uneingeschränkte Gewalt über dieses[6] (§ 1434a-c):

---

[1] Vgl. Mercer, *Pyramid Texts* IV, S. 31f.

[2] Altenmüller, *Texte*, S. 186f.

[3] Vgl. für diesen Einbruch des "Unseins" in die Schöpfung Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 59f mit weiteren Belegen für diese Form des Weltuntergangs in magischen Papyri wie z.B. P. Bremner-Rhind (5,7 und 7,4) und *Urk.* VI, 125, 7-8 und 127, 5-6.

[4] Vgl. hierzu auch PT 359 § 602a-c: "Teti wird von seinem Thron erkannt (*jp*), sein Ruder hat sich (seiner) erinnert (*sḫꜣ*). Teti hat seinen Thron leer gefunden im Bauche des Sonnenschiffes des Re aus Gold" und PT 571 § 1471c-d: "O Re, gib diesem Pepi deinen Arm, großer Gott, gib diesem Pepi deinen Amtsstab (*ꜥb(w)t*), damit er ewiglich lebt". In PT 267 § 366b-367b heißt es: "Er (der Verstorbene) fliegt davon als Vogel, er läßt sich nieder als Käfer, auf dem leeren Thron, der in deiner Barke ist, o Re. Stehe auf, entferne dich (...), damit sich dieser Unas auf deinen Platz setzt und damit er über den Himmel fährt in deiner Barke, o Re (...)". In PT 570 § 1464c wird der Verstorbene auch als Stellvertreter (*stj*) des Re bezeichnet und in PT 252 § 274b sitzt er zusammen mit denen, die Re rudern (*ẖnn.w Rꜥ*). In diesem Zusammenhang von Interesse ist vielleicht PT 407 § 713a: "...damit Teti Befehle gebe dem, der größer als er ist", womit wahrscheinlich der Sonnengott gemeint ist, von dem dieser Spruch handelt. Auch in CT 1099 (VII, 413-414) heißt es: "I will go aboard your bark, I will occupy your throne, I will receive my dignity, I will show the paths of Re and the stars" und in TB 130 (93f): "Osiris NN besteigt deine Barke, Re, er nimmt deinen Thronsitz ein und erhält deine Würde".

[5] Sethe, *Komm.* I, S. 354; s. auch Barta, *Bedeutung*, S. 132f. Barta macht übrigens zurecht darauf aufmerksam, daß es dem Verstorbenen nur um das Platznehmen auf dem Thron des Re geht, die Verehrung des Re wird nie in Frage gestellt.

[6] Zu den geheimen Namen vgl. Dawson in *Folklore* 47 (1936), S. 253 und 257f sowie vor allem Sainte Fare Garnot in *Journal de Psychologie* 41 (1948), S. 469ff, Obbink, *Magische Beteekenis*, besonders Hoofdstuk III, Brunner in *Der Name Gottes*, wieder abgedruckt in ders., *Das hörende Herz*, S. 130ff,

"Spruch: Ich kenne deinen Namen, nicht bin ich in Unkenntnis deines Namens; dein Name ist 'Der, der keine Grenze hat'[1], 'Du bist groß' ist der Name deines Vaters; deine Mutter ist *Ḥtp*, die dich gebiert auf dem morgendlichen Weg (= in der Dämmerung)"[2]. Auch in PT 262 § 328a-b wird der Gott Re u.a. neben Thoth und *Ḥr-Spd* aufgefordert: "Verkenne Unas nicht (*m ẖm*), o Re, wenn du ihn kennst (*rẖ*), kennt (*rẖ*) er dich auch (...). Veranlasse nicht, daß dieser Pepi dich nicht kennt (*ẖm*), o Re, denn dieser Pepi kennt (*rẖ*) dich". Er soll wie die anderen genannten Götter den Verstorbenen nicht verleugnen, denn dieser hat durch sein Geheimwissen Macht über sie. Vielleicht ist PT 722 § 2243c-e in gleicher Weise zu interpretieren: "O diese Neith, gehe, gehe und nähere dich Re, mögest du ihm die wahre Sache (*(j)ẖt m3ˁ*) sagen. Das *qnj*-Kleidungsstück ist hoch. Wehre sie (Neith) nicht ab (*ẖsf*)". Der Einschub über das Kleidungsstück ist unverständlich. Bei der "wahren Sache" könnte es sich wieder um den geheimen Namen des Re handeln. Aus diesem Grund wird Re geraten, daß er die verstorbene Königin nicht abwehren soll. In diesen Sprüchen soll der Sonnengott für den Verstorbenen zwar nicht seinen Platz räumen, vielmehr soll er ihn ungehindert zu dem Ort gelangen lassen, an dem er sich aufhält[3]. Diese Art der feindlichen Handlungen wurde bereits in Kapitel I.2.1 untersucht; PT 569 gehört aufgrund der in ihm angedrohten kosmischen Katastrophen jedoch in dieses Kapitel. Dieser Spruch erweist sich sogar als der in diesem Zusammenhang ausführlichste Beleg (§ 1435a-1440b): "Verhindert (*ẖsf*) werden soll die Geburt von dem 'Der keine Grenze hat' im Horizont, wenn du diesen Pepi behinderst (*ẖsf*), wenn er zu dem Ort kommt, an dem du bist". Dies bedeutet, daß Re – denn er ist mit dem "Der keine Grenze hat" gemeint – selbst nicht mehr wiedergeboren werden kann, daß also die tägliche Fahrt der Sonne ein Ende finden wird; "Der keine Grenze hat" stößt an seine Lebensgrenze. Ebenso soll auf die gleiche Weise die Geburt von Selket, Wepwawet, Orion und Sothis – gemeint ist in den beiden letzteren Fällen der Aufgang der betreffenden Sterne – verhindert werden. Des weiteren soll Ägypten – bezeichnet durch die beiden Ufer – von Horus ferngehalten werden, die Menschen vom "König, dem Sohn eines Gottes"[4] und die beiden geliebten Söhne des Re, die beiden Benti-Affen von dem Sonnengott. Die Verhinderung der Geburt einiger Götter stellt einen Eingriff in die Göttersphäre dar und gefährdet die Existenz aller Götter, der verhinderte Aufgang der Sterne symboli-

---

besonders S. 139-144 und Brunner-Traut in *LÄ* I, 281-291 (s.v. *Anonymität (der Götter)*), Zandee, *Death*, S. 179f, B.8.d, Posener in *RdE* 16 (1964), S. 214 sowie Lexa, *Magie* I, S. 113-120 und Vernus in *LÄ* IV, 320-326 (s.v. *Name*) mit weiterer Literatur, besonders aber Sp. 321. S. auch den im vorigen Kapitel behandelten Spruch PT 311 § 499a: "...und wenn er (der König) diesen deinen (Re) Namen zu der Großen Flut, die aus der Großen herausgekommen ist, sagt", sowie PT 520 § 1223a-b: "Wenn es sich verzögert, daß ihr in der Fähre dieses Pepi überfahrt, dann wird dieser Pepi diesen euren Namen den Menschen sagen, die er kennt". Zur Vernichtung des Namens vgl. Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 114-116.

[1] Sainte Fare Garnot in *Journal de Psychologie* 41 (1948), S. 470 betrachtet diesen Namen geradezu als umschreibenden Tarnnamen, der im Alten Reich nicht mehr belegt ist.

[2] S. zu diesem Spruch Brunner in *Der Name Gottes*, wieder abgedruckt in ders., *Das hörende Herz*, S. 144.

[3] Vgl. hierzu auch die Vorstellung des Neuen Reiches (TB 65 (27-42), Breasted, *Development*, S. 308 n. 2), wo dem Sonnengott gedroht wird, in den Nil zu stürzen (Steht vielleicht die Vorstellung des im Wasser verlöschenden Sonnenfeuers dahinter? Wohl eher der Gedanke an die verkehrte Welt.), falls der Verstorbene nicht gegen seine Feinde gerechtfertigt werden sollte. Angeredet wird hier ein krokodilsgestaltiger Wächterdämon: "O Grausamer, der mir dies tut – vertrieben bist du, der (du) Re entgegenstehst". Vgl. hierzu auch Morenz in *WZKM* 54 (1957), S. 120 n. 11. Zu erwähnen sei noch eine andere ungewöhnliche Drohung gegen Re in Sargtext CT 368 (V, 30), in dem Re angedroht wird, Schildkröten (also Götterfeinde, vgl. Fischer in *LÄ* V, 627f (s.v. *Schildkröte*)) essen zu müssen.

[4] S. zu dieser Bezeichnung Sethe, *Komm.* IV, S. 199f zu PT 471 § 920a und Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus VIII.

siert wiederum den Stillstand der Zeit. Die Tatsache, daß von Horus bzw. dem König, der die Personifikation des Horus auf Erden darstellt, die Ufer Ägyptens bzw. die Menschen ferngehalten werden, zeigt, daß Götter und Menschen gleichermaßen von den Drohungen des verstorbenen Königs betroffen sein können. Darüber hinaus greift der Verstorbene direkt in die Herrschaftsbefugnisse seines Nachfolgers ein, der im Alten Reich üblicherweise sein Sohn war, und beschneidet dessen Kompetenzen, indem dieser seinen Kontakt zu seinen Untertanen verliert.

Der Ort, zu dem der Verstorbene gelangen möchte und an dem der Sonnengott sich befindet, wird in PT 569 § 1439b+d und § 1440b näher bezeichnet: "Dieses dein Boot" (*dpt=k pw*), gemeint ist die Sonnenbarke[1]. Wieder wird Re als Bedrohung für den Verstorbenen angesehen (§ 1439a-b): "Deine Mannschaft der unvergänglichen Sterne wird daran gehindert (*ḫsf*), dich zu rudern, wenn du sie daran hinderst (*ḫsf*) zuzulassen, daß Pepi in dieses dein Boot steigt". Nicht die Besatzung des Sonnenschiffes wird verdächtigt, den Verstorbenen zu behindern, sondern der Sonnengott als ihr Dienstherr. Die Strafe hierfür ist der Stillstand des Sonnenschiffes, also die Unterbrechung der Reise der Sonne am Himmel; dies kommt erneut dem Stillstand der Zeit[2] gleich. Die Idee vom Stillstand des Sonnenschiffes hat sich bis in die Spätzeit erhalten: TB 108 (12-18) berichtet, daß ein Stillstand der Barke zur Zeit des Abends eintritt, verbunden mit einer großen Verwirrung unter der Rudermannschaft, wenn die Apophis-Schlange ihre Augen bedrohlich gegen Re wendet. Der Gott Seth besiegt jedoch Apophis, so daß das Sonnenschiff weiterfahren kann. Der Vorstellung der Pyramidentexte kommt besonders der Text der Metternichstele (Zeilen 205 und 236f) nahe, in dem die Skorpiongöttin Selket der zaubermächtigen Isis rät, das Sonnenschiff zum Stillstand zu bringen und den Sonnengott dadurch zu zwingen, dem von einem Skorpion gebissenen Horuskind Heilung zu bringen. Hier wird dem Sonnengott ebenfalls damit gedroht, daß sein Schiff aufgehalten wird, wenn er die an ihn gerichteten Wünsche nicht erfüllt[3]. Dem verstorbenen König sind in den Pyramidentexten implizit die gleichen Zauberkräfte eigen, wie im späten Text der Metternichstele der zauberkundigen Isis.

Die übrigen Drohungen in PT 569 betreffen in ihren Auswirkungen die Menschen (§ 1439c-1440b): "Gehindert (*ḫsf*) werden die Menschen zu sterben, wenn du verhinderst (*ḫsf*), daß dieser Pepi in dieses dein Boot steigt. Die Menschen werden vom Brot-Essen abgehalten (*ḫsf*), wenn du verhinderst (*ḫsf*), daß dieser Pepi in dieses dein Boot steigt". Nicht nur ihre diesseitige Existenzgrundlage in der Form von lebenserhaltender Nahrung wird in Frage gestellt, sondern ebenso ihre jenseitige Existenz, deren notwendige Voraussetzung der Tod ist. Dieser Tod wird hier als ein positives und normales Ereignis im Leben dargestellt, gewissermaßen als das Tor zur jenseiti-

---

[1] Vgl. auch PT 251 § 270a: "Unas geht zu diesem seinem Sitz, (einem) an der Spitze der Sitze, der hinter dem großen Gott ist...".

[2] Für die Sonnenbarke als Weltbarke und Re als Allherrn vgl. H. Roeder, *Auge*, S. 192.

[3] S. Sander-Hansen, *Metternichstele*, S. 11f, 71f und 73 (Zeilen 239-243): Durch den Gott Thoth werden kosmische Katastrophen angedroht (allerdings nicht gegen den Sonnengott gerichtet), falls das Gift den Horusknaben nicht verlassen sollte: "Mögen die Opferspeisen verhalten und die Tempel versperrt werden, bis Horus gesund wird (..) Möge der Böse herumziehen, ohne daß die Zeiten getrennt werden, ohne daß Licht mehr als Schatten zu sehen sein wird alltäglich (...) Mögen die beiden Quellöcher verstopft werden, der Pflanzenwuchs verdorren, und das Leben von den Lebenden weichen, bis Horus gesund wird..." und (Zeilen 210-212): "Ich (Thoth) bin heute aus dem Gottesschiff gekommen, da Aton an seiner gestrigen Stelle ist, Dunkelheit entstanden und das Licht vertrieben ist, bis Horus für seine Mutter Isis gesund wird und jeder Kranke ebenfalls". Wieder werden Götter, Natur und Menschen in ihrer Existenz bedroht, wenn auch keine einzelne Formulierung mit den Pyramidentexten identisch ist.

gen Glückseligkeit[1]. Nicht mehr leben und auch nicht sterben zu können, wird zum größtmöglichen *Horror* – Schrecken – der Menschheit[2].

Im Anschluß an diese Drohungen gibt der verstorbene König wieder eine Begründung für seine Macht bzw. Ansprüche (§ 1440c): "Ich bin *sksn*[3], der Bote des Re". In der Konsequenz heißt es in § 1440d: "Nicht wird dieser Pepi vom Himmel ferngehalten (*ḫsf*) ". Eine Türhüterin in Gestalt einer Baumgöttin schützt ihn, und der Fährmann des gewundenen Wasserlaufes zwischen Diesseits und Jenseits macht sich bereit, ihn überzusetzen. Die Paragraphen § 1441b-c und 1442c-d berichten: "Nicht wird dieser Pepi ferngehalten (*ḫsf*), nicht werden Hindernisse (*ꜥḥꜥ.w*) für diesen Pepi gemacht, denn dieser Pepi ist einer von euch, ihr Götter, (...) damit er (der König) dich (den Sonnengott) eskortiert (*stp-sꜣ*). Dieser Pepi liebt dich in seinem Leibe (*ẖt*), dieser Pepi liebt dich in seinem *ḥꜣtj*-Herzen". Im Gegenzug zum freundlichen Verhalten des Sonnengottes übernimmt der Verstorbene persönlich die verantwortungsvolle Aufgabe, den Sonnengott zu begleiten[4], und er offenbart ihm die ganze Größe seiner Liebe. Den Thron des Re strebt er in diesem Spruch nicht an.

An dieser Stelle soll noch ein kurzer Blick auf PT 738 § 2268c geworfen werden, dessen Aussage in erheblichem Gegensatz zu den soeben behandelten Sprüchen steht, da der Verstorbene in ihm geradezu bewußt davon Abstand nimmt, den Sonnengott, von dem hier wohl gesprochen wird, von seinem Thron zu verjagen: "Nicht wird Neith den Hohen (*qꜣ*) von seinem Sitz reißen (*fd*)". Abgesehen davon, daß sich die Ägypter nie an solchen scheinbaren Widersprüchen gestört haben, besteht die Möglichkeit, daß hier das friedfertige Verhalten gegenüber dem Sonnengott betont werden sollte, eine positive Verhaltensweise, wie sie im Rahmen des negativen Sündenbekenntnisses üblich war (vergleiche Kapitel I.4.14).

Kosmische Katastrophen werden ebenfalls in PT 723 angedroht, obwohl der Spruch gänzlich anderer Art als die bisher behandelten ist. Es wird keine Forderung an den Sonnengott oder eine andere Gottheit gestellt. Dieser Spruch dreht sich ausschließlich um den Erhalt des jenseitigen Lebens des verstorbenen Königs und richtet sich nicht gegen eine feindlich handelnde Macht, sondern gegen den Verlust der Lebenskraft (§2245a-d): "Die Winde des Himmels werden zerstört (*ḥtm*), wenn die Wärme in deinem Mund zerstört (*ḥtm*) wird; der Himmel wird von seinen Sternen befreit (*tm*), wenn die Wärme in dir aufhört (*tm*). Möge dein Fleisch für das Leben geboren sein, und mögest du mehr leben als das Leben der Sterne in ihrem Leben"[5]. Erneut werden gänzlich neue Drohungen eingeführt, wie sie bisher nicht vorlagen. Der Himmel läuft hier Gefahr, zwei seiner wichtigsten Bewohner beraubt zu werden: der Winde und der Sterne.

Verwandte Naturerscheinungen werden in der Einleitung des sog. Kannibalenhymnus PT 273-274 behandelt; auch dort äußert der Verstorbene keine Drohungen ir-

---

[1] Vgl. Sander-Hansen, *Begriff*, S. 20 für die Voraussetzung des Todes für ein neues jenseitiges Leben.

[2] S. Sander-Hansen, *Begriff*, S. 8.

[3] Für diesen Begriff vgl. auch PT 612 § 1734b, in dem von Horus *sksn* gesprochen wird. Es handelt sich bei diesem Terminus um die Bezeichnung eines göttlichen Wesens.

[4] Für weitere Textstellen, in denen der Verstorbene den Sonnengott begleitet vgl. PT 321 § 517b, PT 475 § 948a und PT 478 § 971d-e, wo Osiris persönlich als Eskorte des Re bezeichnet wird. Allerdings ist sinngemäß auch an dieser Stelle der Verstorbene gemeint, da vom Aufstieg auf der Himmelsleiter gesprochen wird.

[5] S. auch den gleichlautenden Spruch CT 519 (VI, 108-109) und den Kommentar von Zandee in *ZÄS* 90 (1963), S. 145: "Der Wind ist der Atem, den Seth aus seinen Nasenlöchern bläst".

gendwelchen Gottheiten gegenüber, und er verlangt keine Leistungen. Einzig seine Macht und sein schrecklicher Anblick bewirken, daß folgendes eintritt (§ 393a-394b): "Der Himmel ist bewölkt, die Sterne sind verdunkelt; die (Himmels-)Bogen (*pḏ.wt*) bewegen sich, die Knochen der Erdgötter zittern; die Bewegungen (der Planeten?) hören auf (lit. ihre Münder schweigen, *gr r3=sn*), nachdem sie Unas gesehen haben, indem er erschienen ist und machtvoll ist als der Gott, der von seinen Vätern lebt und sich von seinen Müttern ernährt". PT 273-274 wird in Kapitel I.3.4 noch ausführlich besprochen werden.

An dieser Stelle sei kurz PT 405 angeführt, der sich ebenfalls an den Sonnengott wendet. Dieser Spruch enthält ebenfalls keine kosmischen Katastrophen oder andere Drohungen, jedenfalls keine direkten. Paragraph § 704b-d sagt: "Wenn du in Teti leuchtest, dann leuchtet Teti in dir. Laß den Teti heil sein, dann läßt Teti dich heil sein. Laß den Teti gedeihen, dann läßt Teti dich gedeihen". Die Drohung ist hier in der bereits bekannten, aber nur indirekt verwendeten "wenn..., dann..."-Formel versteckt: Wenn der Sonnengott den König nicht heil sein und ihn nicht gedeihen lassen sollte, dann würde auch der Verstorbene dem Sonnengott diese Gaben nicht zukommen lassen. Dadurch wäre die Existenz des Sonnengottes jedoch deutlich gefährdet.

Am Ende dieses Kapitels muß auf den in den Kapiteln I.4.5 und I.4.7 behandelten Spruch PT 215 § 145b-146b eingegangen werden, in dem es von Re-Atum heißt, daß er den Verstorbenen nicht an Osiris und Horus ausliefern wird. Dies gilt auch für PT 264 § 350a, in dem der Sonnengott den Verstorbenen vor Cherti bewahrt und nicht an Osiris übergibt. In beiden Sprüchen geht es nicht darum, daß Re den Verstorbenen von seinem Thron fernhalten könnte. Er soll ihn vielmehr nicht den chthonischen Göttern übergeben. Es ist in diesen beiden Sprüchen jedoch keine Drohung gegen Re verborgen für den Fall, daß er den Verstorbenen doch an die chthonischen Götter ausliefern sollte. Wahrscheinlich kommen hier unterschiedliche Ansichten der heliopolitanischen und osirianischen Lehren zum Ausdruck.

I.2.4 Göttliche Widersacher

In den Pyramidentexten gibt es neben den bereits behandelten Spruchgruppen zahlreiche Sprüche, die von Widersachern oder Personen berichten, die den verstorbenen König behindern bzw. angreifen könnten, und die sich weder zu Gruppen konkret identifizierbarer Feinde zusammenfassen lassen, noch schematisch vergleichbare feindliche Aktionen oder deren Bestrafungen aufweisen. Problematisch ist der Inhalt dieser Sprüche vor allem, weil diese Widersacher und Angreifer nicht mit Namen genannt werden und häufig so vage charakterisiert sind, daß zumeist nicht einmal mit Sicherheit gesagt werden kann, ob es sich bei ihnen um Gottheiten, Menschen (oder vielleicht beides), oder um gänzlich andere Wesen wie Schlangen(-Dämonen) o.ä. handelt. In diesem Kapitel sind daher diejenigen Sprüche zusammengefaßt, die sich mit großer Wahrscheinlichkeit mit widersetzlichen Gottheiten befassen, auch dann, wenn sie möglicherweise zum Gefolge des Seth gehören oder es sich um Dämonen handelt. Die einzelnen Sprüche zeigen untereinander nur sehr wenig Übereinstimmungen und stehen in losem bis keinem Zusammenhang. Es wird versucht, die feindlichen Gottheiten zu identifizieren und gegebenenfalls auf andere Kapitel für ausführlichere Diskussionen verwiesen.

PT 260 berichtet in § 322a: "Die (feindlich) gegen Unas kommen werden (*jw r*)[1] als Widersacher (*jmj-rd*): Kommt zu ihm (freundlich) (*jw n*), kommt zu ihm (freundlich)". Da in § 321a die Götter der vier Himmelsrichtungen angesprochen werden, ist mit einiger Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, daß es sich bei den hier genannten Widersachern ebenfalls um Gottheiten handelt, wenn auch nicht notwendig um dieselben wie in § 321a. Vielmehr sind allgemein alle die Götter angesprochen, die planen könnten, den Verstorbenen anzugreifen. Die Handlung dieses Spruches bewegt sich vermutlich im Rahmen des osirianischen Götterkreises, wenn auch keine auf den ersten Blick erkennbaren mythischen Elemente vorliegen. Möglicherweise ist mit dem in § 319a genannten Kampf, den Unas unterbricht, der Kampf zwischen Horus und Seth gemeint: "...damit Unas den Kampf (*ʿḥʿ*) unterbricht und damit er Störung (*ẖnnw*) beseitigt". Samuel Mercer kommentiert diese Stelle dagegen als diesseitige politische Zwistigkeit[2]. Dieser Überlegung ist entgegenzuhalten, daß § 318c sagt: "Wenn Unas an diesem Tag herausgeht in der wahren Gestalt eines lebenden Geistes (*ꜣḫ ʿnḫ*)..."; aus dieser Formulierung ist zu schließen, daß hier bereits vom verstorbenen Herrscher gesprochen wird. Selbst wenn in § 319a der Kampf zwischen Horus und Seth intendiert sein sollte, kann aus dem Kontext von § 322a nicht zwingend abgeleitet werden, daß *jmj-rd* in diesem Fall eine Bezeichnung für Seth und sein Gefolge sein muß, wenn dies auch sehr gut möglich ist (vergleiche hierzu auch die Kapitel II.2.1-2).

In PT 703 § 2202a-c ist es Horus, der den Gegner des Verstorbenen entfernt: "Horus kommt zu dir, damit er deine Fesseln (*sꜣr.w*) (durch)trennt (*wḏʿ*), und damit er deine Klammern (*mḏ.wt*) abwirft (*ḫꜣʿ*). Horus hat deinen Widersacher (*jmj-rd*) entfernt (*dr*); nicht mögen die Erdgötter (*ꜣkr.w*) dich ergreifen (*nḏr*)". Faulkner betrachtet in seiner Übersetzung dieser Stelle den Terminus *jmj-rd* – wahrscheinlich im Zusammenhang mit den in § 2202a genannten Fesseln (*sꜣr.w*) und Klammern (*mḏ.wt*) – als "hindrance" und somit eher als Gegenstand denn als Person[3]. In Kapitel II.2.1-2 wird jedoch gezeigt, daß dieser Begriff tatsächlich personelle Widersacher bezeichnet. Im Anschluß werden in § 2202c außerdem Erdgötter als feindliche Götter genannt, die offensichtlich versuchen, dem Verstorbenen Fesseln anzulegen, welche ihn auf der Erde festhalten sollen, damit er nicht zum Himmel aufsteigen kann (zu den Erdgöttern vergleiche Kapitel I.4.1).

Gegen eine Anzahl verschiedenartiger Angreifer verteidigt sich der Verstorbene in PT 524 § 1236a-1237c selbst: "Dieser Pepi hat eure Grenzsteine (*ṯnj.w*)[4] beseitigt, ihr Toten (*m(w)t*), und dieser Pepi hat eure Grenzsteine (*js.wt*) umgestürzt, ihr Widersacher (*jmj.w-rd*), die ihr unter der Hand des Osiris seid (*ẖr.w-ʿ Wsjr*). Pepi hat die Wege des Seth ungangbar (*šnj*) gemacht. Dieser Pepi ist vorbeigegangen (*swꜣ*) an den Boten des Osiris (*wpw.tjw Wsjr*). Nicht gibt es einen Gott, der diesen Pepi festgehalten hat (*nḏr*). Es gibt keinen Widersacher (*mḏꜣ*), der sich in den Weg dieses Pepi gestellt hat, denn Pepi ist Thoth, der Stärkste der Götter". In den drei Paragraphen werden die Toten (*m(w)t*), anonyme – wahrscheinlich göttliche – Widersacher (*jmj.w-rd*), Boten des Osiris, hindernde Götter, weitere Widersacher (*mḏꜣ*) und der Gott Seth in einem Atemzug als Gegner des Verstorbenen genannt. Die Formulierung *ẖr.w-ʿ Wsjr*

---

[1] Die Präposition *r* drückt – wenn sie auf Personen bezogen ist – eine feindliche Aktion aus, vgl. z.B. Edel, *Altägyptische Grammatik* II, S. 390, § 760c und Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus I, S. 4.

[2] Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 151.

[3] Vgl. auch die allgemeine Diskussion bei Sethe, *Komm.* I, S. 149f.

[4] Vgl. hierzu Edel in *ZÄS* 81 (1956), S. 73.

wird unterschiedlich interpretiert. Einerseits wird sie wie hier mit "Die unter der Hand des Osiris sind" übersetzt. Dies könnte die verklärten Toten (Geister) bezeichnen, welche Osiris beherrscht. Eine andere Übersetzungsmöglichkeit ist "Gehilfen des Osiris". Kurt Sethe[1] entschied sich für letztere Übersetzung, die ebenfalls die im folgenden Satz so genannten "Boten des Osiris" (*wpw.tjw Wsjr*) meint, welche versuchen, den Verstorbenen an seiner Reise zum Himmel zu hindern und ihn in die Unterwelt holen sollen (vergleiche Kapitel I.4.5). Nach seiner Analyse stellt der Spruch eine Kompilation aus zum Teil widersprüchlichen Komponenten dar und beschäftigt sich in seiner Gesamtheit mit der Befreiung des Horusauges aus den Händen Seths und der Übernahme des Auges durch den verstorbenen König. Der Verstorbene wird dabei mit Thoth, der das Horusauge zurückbrachte, identifiziert (§ 1233b und § 1237c "Dem Stärksten der Götter"), um den Feinden machtvoll entgegentreten zu können. Dennoch ist Seth hier nicht alleine dem Verstorbenen feindlich gesonnen, da die Toten (*m(w)t*)[2] und ebenso die in diesem Fall negativ konnotierten "Widersacher" (*jmj.w-rd*) und "Gehilfen des Osiris" (*ẖr.w-ꜥ Wsjr*) genannt sind. Zudem wird in § 1237a allgemein die Existenz eines jeden Gottes negiert, der den verstorbenen König festhalten könnte, also nicht zum Himmel gelangen bzw. in diesem Fall das Horusauge nicht in Besitz nehmen ließe. In § 1237b heißt es außerdem, daß es keinen Widersacher (*mḏꜣ*) gibt, der sich in den Weg des Verstorbenen gestellt hat. In diesem Zusammenhang kann mit *mḏꜣ* nur ein Gott gemeint sein[3]. PT 524 § 1239b-1240b lautet weiter: "...damit dieser Pepi das Auge des Horus für sich fortnimmt (*šdj*) und damit Pepi für sich das zusammenfügt, was aus seinem Kopf herausgekommen ist, damit dieser Pepi veranlaßt, daß er mit seinen beiden intakten Augen sieht, und damit er seine Feinde (*ḫftj.w*) damit bestraft (*ssn*)". Auch hier soll sich der verstorbene König selbst verteidigen – diesmal gegen Feinde, die mit dem üblicherweise verwendeten Terminus *ḫftj.w* bezeichnet werden – und dafür das Horusauge zu Hilfe nehmen, mit dem er seine Feinde bekämpft (vergleiche auch Kapitel II.3.4). Die in diesem Spruch mit zahlreichen verschiedenen Begriffen bezeichneten Feinde können sowohl Götter, als auch Menschen oder Dämonen sein.

Ob sich die Selbsthilfe, die der Verstorbene in PT 666 § 1920c anwenden soll, ebenfalls auf Angriffe feindlicher Götter bezieht, ist wiederum nicht mit Sicherheit zu sagen: "Ergreife die *wrrt*-Krone, als einziger Stern, der die Feinde (*ḫftj.w*) vernichtet (*skj*)". Samuel A. B. Mercer sieht in dieser Stelle die Beschreibung eines vorzeitlichen Kampfes zwischen Ober- und Unterägypten. Nach seiner Meinung würde es sich somit wiederum um den lebenden König handeln, der sich gegen menschliche Gegner schützt. PT 666 handelt inhaltlich jedoch in der Göttersphäre und nicht in der diesseitigen Welt. Eine exakte Übereinstimmung zu § 1920c findet sich in PT 717 (§ 2226d), der eine Variante von PT 666 darstellt. In PT 665 § 1899a-e wird deutlich, daß wirklich der Verstorbene und nicht die *wrrt*-Krone als einziger Stern verstanden wird: "Lebe, lebe, o diese Neith, in diesem deinem Namen: 'Der bei den Seelen ist', indem du erscheinst als *Wpjw*, als Seele (*bꜣ*) an der Spitze der Lebenden, als Macht (*sḫm*) an

---

[1] Sethe, *Komm.* V, S. 138f und S. 134f für eine allgemeine Bewertung des Spruches.

[2] Es ist eine interessante Überlegung, ob mit den Toten (*m(w)t*) im Gegensatz zu den Geistern (*ꜣḫ.w*), die die verstorbenen früheren Könige bezeichnen, im Alten Reich die einfachen Toten gemeint sein könnten, die – anders als die toten Könige – keine Geister werden konnten.

[3] Nach Sethe, *Komm.* V, S. 139 ist *mḏꜣ* von dem nachfolgenden *ḏꜣj m* (als Wortspiel) abgeleitet. Zu *mḏꜣ* vgl. jedoch PT 703 § 2202a, wo *mḏw.t* – "Klammern" als Fußfallen bezeichnet werden.

der Spitze der Geister[1], als einziger Stern, der seinen Feind (*ḫftj*) verzehrt (*wnm*) hat". Hier liegt zwar ein anderes Aktionsverbum vor, dennoch dürfte der Sinn der gleiche sein. Die in allen drei Sprüchen gleich lautende Formulierung scheint sich schon beinahe zu einem Epitheton verfestigt zu haben: "Einziger Stern, der seine Feinde verzehrt / vernichtet"[2]. Falls dies der Fall ist, ist eine genauere Bestimmung des mit dem allgemeinen Terminus *ḫftj* bezeichneten Feindes ohnehin nicht mehr möglich, da kein konkreter Bezug zu einem realen Feind im Dies- oder Jenseits besteht (vergleiche zu diesen Sprüchen auch Kapitel III.1.5).

PT 666 enthält in § 1925b-g einige weitere Aussagen über Feinde des Königs, die offensichtlich der Götterwelt angehören: "Diejenigen, die vor dir sind, verbergen (*jdḫ*) sich vor dir, und diejenigen, die hinter dir sind, fürchten (*snḏ*) sich vor dir[3], wegen dieses deines Namens, den dein Vater Osiris für dich gemacht hat und den der unterweltliche Horus (*Ḥr d3tj*) gemacht hat, weil sie geschlagen (*ḥwj*) sind, weil sie ertränkt (*ʿbš*) sind, und weil sie zerstört (*skj*) sind, wenn du sie schlägst (*ḥwj*), wenn du sie ertränkst (*ʿbš*), und wenn du sie zerstörst (*skj*) zu Land und zu Meer". Der verwandte Spruch PT 717 enthält in § 2231b-c ebenso eine vergleichbare Aussage – leider ist die Stelle stärker zerstört: "///, sie sind zerstört (*skj*) und sie sind ertrunken (*ʿbš*). Du sollst sie schlagen (*ḥwj*), du sollst sie zerstören (*skj*), du sollst sie ertränken (*ʿbš*) zu Land und Meer" und gleichfalls PT 700 § 2186a-b: "Deine Feinde (*ḫftj.w*) sind zerstört (*skj*), sie sind zerstört (*skj*); ertränke (*ʿbš*) sie, gib sie in den See (*š*), gib sie ins Meer (*w3ḏ-wr*)". Spätestens durch diese Textstelle wird klar, daß es sich auch in den zuvor zitierten Sprüchen um die Feinde (*ḫftj.w*) des toten Herrschers handelt. PT 397 § 692c, ein Schlangenspruch, scheint ebenfalls in diesen Zusammenhang zu gehören: "Ertränke (*ʿbš*) ihn, ertränke (*ʿbš*) ihn, o Schu, deine Arme mögen (schützend) hinter Teti sein". Alfred Grimm[4] möchte diese Sprüche zwar im Zusammenhang mit einem Feindvernichtungsritual durch Ertränken irdischer Feinde des Königs sehen. Dies scheint angesichts der geringen Zahl von Sprüchen innerhalb der Pyramidentexte, die sich mit diesseitigen Feinden des Königs beschäftigen, jedoch eher unwahrscheinlich (vergleiche Kapitel V). Wer genau die Personen sind, die sich in PT 666 vor und hinter dem Verstorbenen aufhalten, ist nicht näher bestimmbar. Sicher ist nicht von einem üblichen Gefolge die Rede, da sich dieses nicht vor dem Toten fürchten muß und nicht von ihm bekämpft würde. Ein Grund, warum diese Personen erschlagen und ertränkt werden sollen, wird nicht angegeben[5]. Es läßt sich nur durch den in PT 666 nachfolgenden Paragraphen § 1926a-b: "Mögest du stehen an der Spitze der unvergänglichen Sterne, und mögest du sitzen auf deinem ehernen Thron, von dem die Toten entfernt sind" vermuten, daß auch diese ungenannten Personen, bei denen es sich um Götter oder Tote handeln muß, versucht haben könnten, den

---

[1] Für die häufige gemeinsame Verwendung der Worte *b3*, das die geistige Kraft des Verstorbenen beschreibt, und *sḫm* für die physische Kraft, s. Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 930.

[2] Zum "Einzigen Stern" vgl. Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 104ff.

[3] Mercer, *Pyramid Texts* I, S. 286 (§ 1924+2) übersetzt anders: "...throw down those who are before thee; protect thyself from those who are behind thee".

[4] Grimm in *SAK* 16 (1989), S. 111-119; der Spruch PT 717 § 2231b-c wurde in seiner Auflistung wohl versehentlich vergessen.

[5] Zur negativen Konnotation des Todes durch Ertränken vgl. Sander-Hansen, *Begriff*, S. 10f. Man beachte auch den sog. "Fall abgekürzter Justiz" (P. Berlin 10487-89), veröffentlicht von Erman, *Fall*, wo zwei Soldaten, die offensichtlich schlecht über das Königshaus geredet hatten, nach einem 'zivilen Standrechtsverhör' getötet und ohne ein sonst übliches ordentliches Gerichtsverfahren in den Nil geworfen wurden; vgl. auch Kapitel II.2.3.2.

Verstorbenen am Aufstieg zum Himmel, an der Vereinigung mit den unvergänglichen Sternen bzw. an der Einnahme seines Thrones zu hindern; selbstverständlich hat er trotzdem sein Ziel erreicht.

Der Verstorbene soll sich in PT 519 § 1212a-f ebenfalls selbst gegen seine Feinde wehren, wenn es heißt: "Ergreife dir diesen deinen Lieblings-Speer, deinen *mꜣt*-Stab, der die (Fische der) Flüsse durchdringt, dessen beide Spitzen die Strahlen des Re sind, dessen beide Knochen(-Haken) die Krallen der Mafdet sind, mit dem Pepi ihre Köpfe abschneidet, der Widersacher (*ḏꜣj.tjw*), die in den Opfergefilden sind". Eine nähere Charakterisierung dieser Widersacher findet nicht statt. Bewohner des Opfergefildes können eigentlich nur Götter, Dämonen oder verklärte Tote sein, sowie die unvergänglichen Sterne[1]. Zu den *ḏꜣj.tjw* Widersachern sei auf die eingehende Untersuchung in Kapitel III.1.4 verwiesen. PT 519 berichtet in § 1212c jedoch vom Abschneiden der Köpfe der *sꜣbt*-Schlangen, bei denen es sich ebenfalls um Feinde des Sonnengottes handelt.

In PT 607 § 1701a-d wird zwar von bedrohlichen Gottheiten gesprochen: "Spruch: Merenre wurde von Nun erschaffen, durch seine linke Hand als Kind, (noch) nicht gab es die Weisheit des Merenre. Er hat Merenre vor störenden Göttern (*nṯr.w ṯḫtḫ*)[2] bewahrt, und er wird Merenre nicht den störenden Göttern (*nṯr.w ṯḫtḫ*) übergeben" und in PT 272 § 392d bestreitet der Verstorbene, selbst zu eben diesen Göttern zu gehören: "Dieser Unas ist der Erste der Gefolgsleute des Re (*šms.w Rꜥ*), nicht ist dieser Unas der Erste der störenden Götter (*nṯr.w ṯḫtḫ*)". Die "störenden Götter" werden allerdings in direkten Gegensatz zu den Gefolgsleuten des Re gestellt, sind also Feinde des Sonnengottes, eine weitere Behandlung erfolgt wiederum in Kapitel III.1.4.

Als nächster Spruch soll PT 475, ein Fährmannspruch, behandelt werden (§ 949b-c): "Dieser Pepi hat die Höhe des Himmels erreicht. Dieser Pepi ist nicht abgewehrt worden durch den Palast der Großen, auf der Straße der Sterne". Zu vergleichen ist außerdem PT 262 § 334c, in dem die Version des Unas lautet: "Nicht wurde er abgewehrt (*ḫsf*) im (*m*)[3] Palast der Großen auf der Straße der Sterne" wogegen die Version bei Teti zu übersetzen ist: "Nicht wehrte (*ḫsb*) ihn der Palast der Großen ab von der Straße der Sterne". Bei dem "Palast der Großen" (*ꜥḥ-ḥḏ wr.w*) handelt es sich um eine Institution der Götterwelt. Mercer vermutete zu dieser Stelle, daß: "(...) the deceased king cannot be warded off by Set from the way of the *sḥd.w*-stars, that is, from a certain way in the sky". Er stellte dabei eine Verbindung zwischen dem Palast, den er als den weißen Palast Oberägyptens ansah, und Seth her[4]. Eine Identifikation mit Seth ist jedoch nicht wirklich überzeugend und muß abgelehnt werden, da der Gott Seth als Feind des Verstorbenen in den Pyramidentexten ausschließlich im Rahmen des

---

[1] Vgl. zu den Bewohnern des Opfergefildes auch PT 419 § 749b-e (unvergängliche Sterne), PT 465 § 880a-d (Geister und Götter), PT 519 § 1203d-e (die beiden Götterneunheiten) und PT 684 § 2062b-c (die Götter).

[2] Vgl. *WB* V, S. 325 und Sethe, *Komm.* II, S. 135f.

[3] Sethe, *Komm.* II, S. 19 vermutet, daß die Präposition *m* durch den Redaktor eingefügt wurde.

[4] Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 484 mit einem Verweis auf Kees, *Farbensymbolik*, S. 437 n. 114; vgl. ebenso ders. in *NAWG* 1929, S. 61-64 und ders., *Götterglaube*, S. 20, wo Kees sich mit einer Paviangottheit, dem "Großen der weißen Kapelle" (*ḥḏ-wr*) als Vorgänger bzw. Erscheinungsform des Thoth in Oberägypten beschäftigt. Auch Kees weist auf Beziehungen zwischen Thoth und Seth hin. S. zudem PT 611 § 1724-1725 in dem der Verstorbene neben dem "Großen des weißen Palastes" als Thoth angesprochen wird. Zum Palast der Großen vgl. Sethe, *Komm.* II, S. 19f, Allen, *Inflection*, § 506 A und jetzt Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 240f.

Osiris-Seth-Horus Mythenkreises behandelt wird (Kapitel II). Seine Untaten bestehen in der Ermordung seines Bruders Osiris und im Herausreißen des Horusauges während des Machtkampfes der beiden Götter. Seth hat in keinem Pyramidentextspruch ein Interesse daran, den Aufstieg des Verstorbenen zum Himmel zu ver- oder behindern. Er strebt statt dessen seine Nachfolge in der Herrschaft über Ägypten an und hilft dem Verstorbenen beim Aufstieg zum Himmel, indem er ihm eine Leiter zur Verfügung stellt (wie z.B. in PT 478 § 971b). Zusätzlich wird vom Palast *der* Großen im Plural gesprochen, es handelt sich also um die Institution mehrerer Götter, in deren Kollegium der Verstorbene wahrscheinlich aufgenommen werden möchte, da er sich von ihnen nicht abwehren läßt. Eine genaue Deutung des "Palastes der Großen" muß derzeit jedoch offen bleiben.

Dieselbe Unsicherheit gilt für PT 251 § 271a-b: "Unas hat die zu Bestrafenden (*ss.w*) zerschmettert (*d3*)[1], Unas hat ihre Stirnen zerschlagen (*sqr*). Nicht wird der Arm des Unas abgewehrt (*ẖsf*) werden am Horizont". Da auch hier vom Horizont gesprochen wird, wird es sich bei den zu Bestrafenden wiederum mit großer Wahrscheinlichkeit um Götter handeln, die den Verstorbenen auf seinem Weg zum Himmel behindern wollen.

Möglicherweise ist in PT 256 § 301c-303b ebenfalls eine Erwähnung von Feinden des Verstorbenen unter den Göttern enthalten: "Sein Auge ist seine Stärke, er ist geschützt (*mkj*) vor dem, was gegen ihn getan wurde (Verletzung des Auges). Die Glut des Flammenhauches seiner Uräusschlange ist (wie) die (der) Renenutet, die auf ihm ist. Unas hat seinen Schrecken (*nrw*) in ihr (der Feinde) *jb*-Herz gegeben, indem er ein Blutbad (*ḫ3ʿt*)[2] unter ihnen machte. Die Götter haben (es) gesehen in Nacktheit (Demut, *ḥ3wt*), indem sie sich verbeugen vor Unas in Lobpreis". Die Ersetzung eines Terminus für Feinde durch ein Personalpronomen ist durchaus üblich (vergleiche Kapitel II.2.1-2). Lediglich aus dem letzten Satz könnte geschlossen werden, daß mit "ihnen", also den Feinden, Götter gemeint sind. Dafür spricht zudem die Erwähnung der *jb*-Herzen, denn Götter haben in der Regel keine *ḥ3tj*-Herzen (vergleiche Kapitel II.2.4.4). Als Hinweis auf die mythologische Ebene ist außerdem die Erwähnung des göttlichen Auges zu verstehen.

In PT 578 § 1537b wird erneut von namentlich nicht genannten Göttern gesprochen: "Nicht werden die Götter gegen dich (*r=k*) herabsteigen in diesem deinem Namen: *J3t*". Der Verstorbene, der mit der Milchgöttin identifiziert wird, soll hier diese feindlich gesonnenen nur mit *nṯr.w* bezeichneten Gottheiten abwehren, bei denen es sich möglicherweise um das Gefolge des Seth handelt (siehe Kapitel II.2.2).

Schließlich wird in PT 365 § 624b-c zwar kein Wesen als feindlich bezeichnet, jedoch vom Verstorbenen berichtet, daß er jemanden in Buto und Hierakonpolis vertrieben hat: "Du gehst nach Buto und findest dort den, den du zu vertreiben (*ẖsf*) hast. Du kommst nach Hierakonpolis und du findest dort den, den du zu vertreiben (*ẖsf*) hast". Im folgenden Paragraphen wird der verstorbene König mit Osiris identifiziert, indem er diesem auf seinem Thron folgt; der Kontext ist also osirianisch. Sethe und im Anschluß an ihn Mercer interpretierten diese Stelle in ihren Textkommentaren dahingehend, daß der Verstorbene als Seth nach Buto (d.h. Unterägypten) geht und dort seine (mythischen) Feinde bekämpft und umgekehrt als Horus nach Hierakonpolis (d.h. Oberägypten) und ebenfalls seine Feinde vernichtet. Es würde sich also um

---

[1] Vgl. das spätere *d3r*, *WB* V, S. 414.

[2] Das *WB* III, S. 30 übersetzt mit "Aufruhr, innerer Kampf", Sethe, *Komm.* I, S. 358 hält dies hier nicht für passend und schlägt "Blutbad, Niederlage" vor, Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 141 schließt sich dem an.

einen Kampf in der Götterwelt handeln. Mangels einer besseren Interpretation ist dieser Überlegung bis auf weiteres zuzustimmen; von diesseitigen Feinden ist in diesem Spruch sicherlich nicht die Rede.

I.3 Die Machtfülle des verstorbenen Königs in bezug auf die Götter

Zahlreiche Sprüche der Pyramidentexte zeigen, daß der verstorbene König durch seinen göttlichen Status im Jenseits eine ausgesprochen machtvolle Position gegenüber den Göttern einnimmt. Die Mehrzahl dieser Sprüche ist für die vorliegende Studie nicht von Bedeutung. Allerdings gibt es eine Gruppe von Texten, in denen der Verstorbene seine Macht über die Götter direkt gegen sie einsetzt, um zu vermeiden, daß sie ihn behindern, und um sie stattdessen zu hilfreichem Verhalten zu bewegen. Zu diesem Zweck präsentiert er sich als Herr über ihr Leben (*ꜥnḫ*), ihre (geistigen) Lebenskräfte (*kꜣ*) und ihre leibliche Versorgung. Diese Faktoren werden in den folgenden drei Kapiteln untersucht.

Dabei ist zu beachten, daß die allermeisten Sprüche von dem verstorbenen König in der zweiten oder dritten Person sprechen, wenn die Sprüche auch in einer früheren Redaktionsstufe in der ersten Person formuliert waren. Der jedem Spruch der Pyramidentexte vorangestellte Rezitationsvermerk *ḏd mdw* weist darauf hin, daß die Sprüche von einem Sprecher – im Ritualvollzug ist das der Ritualist – rezitiert wurden. Sie enthalten also Aussagen über den König und keine Selbstaussagen. Diese Überlegung sollte besonders bei den nun folgenden Kapiteln im Gedächtnis behalten werden, denn die Macht des Königs, welche er über die Götter erlangt, wird ihm durch Aussprüche des Ritualisten zugesprochen und durch die Angleichung seines Geschickes an das der Götter bestimmt. Die beherrschende Wirkung dieser Macht über die Götter bleibt jedoch dieselbe, egal ob der verstorbene König sie sich selbst zuschreibt oder der Ritualist sie für ihn fordert.

I.3.1 Die Macht des Verstorbenen über Leben und Tod der Götter

Der gemeinsame Grundgedanke der Sprüche dieses Kapitels ist es, daß sie alle vom Leben der Götter handeln und von den Bedingungen, unter denen der Verstorbene sie leben läßt. Den meisten der hier behandelten Sprüche ist zudem gemeinsam, daß sie auf der Basis der "wenn..., dann..."-Formel, der Firchow'schen "Hypothesis", gebildet sind. Der Verstorbene erscheint als Herr über Leben und Tod, er verleiht den Göttern Leben, wenn er es will. Im Hintergrund steht natürlich – mitunter unausgesprochen –, daß er dies nur dann tut, wenn sie sich ihm gegenüber hilfreich erweisen.

Die zentrale Aussage von PT 217 lautet (§ 153c): "Wenn er (der verstorbene König) will, daß ihr sterbt, dann werdet ihr sterben, wenn er will, daß ihr lebt, dann werdet ihr leben" (*mrjw=f m(w)t=ṯn m(w)t=ṯn mrjw=f ꜥnḫ=ṯn ꜥnḫ=ṯn*)[1]. Angesprochen sind dabei in § 153a Seth und Nephthys als Repräsentanten für die Himmelsrichtung Süden[2]. Der Verstorbene hat diese Machtbefugnis aufgrund der Tatsache inne, daß er ein unvergänglicher Geist (*ꜣḫ jḫm-skj*) ist (§ 153b). Während sich hier die Drohung auf Seth und Nephthys beschränkt, wird sie in den Paragraphen § 155d, 157d und 159c

[1] Vgl. Allen, *Inflection*, S. 155, § 262 und S. 130, § 224 C.

[2] Zur Verbindung von Seth mit der Himmelsrichtung Süden vgl. Onasch in *AfP* 27 (1980), S. 100.

auf die Allgemeinheit der Götter ausgedehnt[1]: "Der, von dem er will, daß er lebt, der wird leben, der, von dem er will, daß er stirbt, der wird sterben" (*mrjw=f ʿnḫ=f swt ʿnḫ=f mrjw=f m(w)t=f swt m(w)t=f*). Angesprochen sind hier nacheinander Osiris und Isis (den Norden vertretend), Thoth (für den Westen) und Horus (als Repräsentant des Ostens), der osirianische Götterkreis bildet also den Hintergrund für diesen Spruch[2]. Der Verstorbene wird in den zugehörigen Paragraphen wiederum als unvergänglicher Geist bezeichnet, zusätzlich jedoch als "Der zu Verehrende auf dem Nil (*dwꜣ js ḥr Ḥʿpj*)" (§ 155b) und als "Geschmückt als Anubis mit Stärke (*ḏbꜣ m Jnpw ḥr wsrt*)" (§ 157b). Abschließend heißt es in § 160a-c: "O Re-Atum, dein Sohn kommt zu dir, Unas kommt zu dir, lasse ihn zu dir aufsteigen, schließe ihn in deine Umarmung. Dein leiblicher Sohn ist er in Ewigkeit". Es handelt sich um einen Himmelfahrtsspruch mit dem Zweck, dem Verstorbenen einen sicheren Aufstieg zu garantieren. Während die Pyramidentexte von der jenseitigen Macht des verstorbenen Herrschers über das Leben der Götter berichten, finden sich zumindest in späterer Zeit vergleichbare Gedanken ebenfalls auf das diesseitige Leben bezogen, so z.B. im sogenannten Dekret des Ptah aus der Zeit Ramses' II. und Ramses' III.[3], in dem der Gott zum König spricht: "Du gibst Leben, wenn du willst, und tötest, wenn du willst" (*sʿnḫ=k mr=k smꜣ=k mr=k*) oder in der Traumstele des Tanutamun vom Gebel Barkal (Cairo JE 48863): "Töten magst du, wen du willst, und am Leben erhalten, wen du willst" (*smꜣ=k mr=k sʿnḫ<=k> mr=k*)[4]. In beiden Inschriften wird die Macht des Königs über Leben und Tod der Menschen beschrieben, in den Inschriften Ramses' II. und Ramses' III. wird ihm diese Macht von Ptah-Tatenen verliehen.

PT 440 wiederum wendet sich konkret an Horus, der aufgefordert wird, dem Ka des Verstorbenen, der als Fürsprecher zum Sonnengott aufsteigen will, nicht die Himmelstüren zuzuschlagen (§ 815a-816d): "Spruch: Wenn du wünschst, daß du lebst, o Horus, Oberhaupt seines Stabes der Wahrheit, dann sollst du die beiden Türflügel des Himmels nicht verschließen (*ḫtm*), und du sollst seine Verwehrenden (Türflügel) (*ḫsf.wj*) nicht abwehren (*ḫsf*), bevor du den Ka des Pepi fortgenommen hast zu diesem Himmel, zu den Edlen des Gottes, zu denen, die Gott liebt, (...) damit er (der Ka) für Pepi bei dem großen Gott (Re) fürspreche (*mdw*) und damit er Pepi zum großen Gott aufsteigen läßt". Der Spruch enthält eine nur schwach versteckte Drohung, daß Horus anderenfalls sterben wird. PT 726 § 2252a-2253b ist eine spätere, entstellte Version von PT 440 und unterscheidet sich in der hier behandelten Passage (§ 815a-816d) nur unwesentlich. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an die Formel *ḥn=k m ʿnḫ* aus Privatgräbern des Alten Reiches, die Sethe mit "so wahr du mit Leben versehen sein willst" übersetzt[5]. Er bringt diese Formel in Zusammenhang mit TB 99 A (6-7, 14), in dem der Gott *Mꜣ-ḥꜣ=f*, der in den Pyramidentexten selbst Fährmann

---

[1] Vgl. in diesem Sinne Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten*, S. 61-64: Die genannten Götter vertreten als Reinigungsgötter die vier Himmelsrichtungen und repräsentieren die Gesamtheit der Götter.

[2] Derselbe gedankliche Hintergrund liegt in PT 260 § 321a vor: "O ihr südlichen, nördlichen, westlichen und östlichen Götter, seht den Unas, fürchtet ihn". Auch hier stellt der Verstorbene eine bedrohliche Macht für die Götter aller vier Himmelsrichtungen dar.

[3] Sander-Hansen, *Begriff*, S. 27 n. 7 und Naville in *TSBA* 7 (1880), S. 119ff, Ligne 21; es handelt sich um die Stele von Ramses II. in Abu Simbel, seine Inschriften in Karnak (Pylon IX), Amara West, Aksha und von Ramses III. in Medinet Habu (Pylon I), vgl. *KRI* II, 258ff, besonders 272, 10-15 sowie *RITA* II, S. 106.

[4] *Urk.* III, 74, 37-38, zitiert nach Sander-Hansen, *Begriff*, S. 27 n. 7. Vgl. auch *Fontes Historiae Nubiorum* I, S. 205 mit Kommentar.

[5] Sethe in *ZÄS* 54 (1918), S. 2 n. 4 mit Hinweis auf Daressy in *MIE* 3 (1900), S. 544 und 570.

ist, den *ꜥqn* als Fährmann für den Verstorbenen aufwecken soll, verbunden mit derselben Aufforderung[1].

Als nächster Spruch ist PT 465 § 879a-880d zu behandeln: "Spruch: O ihr diese Götter des Horizontes, die ihr in den Grenzen des Himmels wohnt: Wenn ihr wünscht, daß Atum lebt (...), dann sollt ihr (für euch) die Hand dieses Pepi empfangen, dann sollt ihr ihn in das Opfergefilde setzen, nachdem ihr seinen Geist (*ꜣḫ*) unter die Geister (*ꜣḫ.w*) gesetzt habt und nachdem ihr seine Macht (*sḫm*) unter die Götter gesetzt habt". Sethe vermutet, daß es sich bei den horizontischen Göttern um die heliopolitanische Götterneunheit bzw. eine Vorläuferin von ihr handeln könnte. Auf jeden Fall sind es Gottheiten, die in enger Verbindung zu Atum stehen und die Befugnis haben, den Verstorbenen ins jenseitige Opfergefilde zu geleiten und ihm den Aufstieg zum Himmel zu gewähren. Sollten sie dies nicht tun, würde der verstorbene König Atum nicht gestatten weiterzuleben. Als Geist unter den Geistern und Macht unter den Göttern hat er die ausreichende Legitimation für diese Drohung[2]. PT 465 unterscheidet sich von den zuvor behandelten Sprüchen insofern, als daß der Gott Atum, dessen Leben bedroht wird, nicht selbst angesprochen ist.

Dies gilt ebenfalls für den Spruch PT 219, der sich zunächst in der Anrede an Atum (§ 167a-d) wendet, obwohl er Osiris betrifft: "Spruch: O Atum, dieser dein Sohn hier ist Osiris, von dem du veranlaßt hast, daß er am Leben erhalten wird und daß er lebt (*dj.n=k sḏb=f ꜥnḫ=f*): Wenn er lebt, dann wird auch dieser Unas leben, wenn er nicht stirbt, dann wird auch dieser Unas nicht sterben, wenn er nicht vergeht, dann wird auch dieser Unas nicht vergehen, wenn er nicht klagt, dann wird auch dieser Unas nicht klagen, wenn er klagt, dann klagt auch dieser Unas". In Paragraph § 193a-c wird der verstorbene König direkt mit Osiris identifiziert: "Dein (Osiris) Leib ist der Leib dieses Unas, dein Fleisch ist das Fleisch dieses Unas, und deine Knochen sind die Knochen dieses Unas und wenn du gehst, dann geht auch dieser Unas, und wenn dieser Unas geht, dann gehst auch du". Diese Identifikation bewirkt, daß das Los des Osiris an das des Verstorbenen geknüpft wird. Die in diesem Spruch enthaltene Drohung ist sehr geschickt versteckt worden, indem immer zuerst vom Leben usw. des Osiris gesprochen wird und im Anschluß im Vergleich dazu von dem des Verstorbenen. Umgekehrt ließe sich – basierend auf der Identifikation Osiris = Verstorbener / Verstorbener = Osiris – jedoch auch sagen: *"Wenn Unas lebt, dann wird auch Osiris leben, wenn Unas nicht vergeht, dann wird auch Osiris nicht vergehen", etc. Unterstützend kann auf PT 715 § 2219c verwiesen werden, in dem es heißt: "O Osiris, dieser hier ist Pepi, wenn er lebt, dann wirst auch du leben". In PT 219 verhindert die Verbindung des Schicksals des Verstorbenen mit dem des Osiris, daß dem toten Herrscher ein Leid geschehen könnte. Angeredet ist dabei zunächst zwar nur Atum, in der Form einer Litanei wird die gesamte Spruchfolge aber mit Schu, Tefnut, Geb, Nut, Isis, Seth, Nephthys, Thoth, Horus und die große sowie die kleine Götterheunheit wiederholt und an alle Vertreter des osirianischen Götterkreises gerichtet.

---

1 Hornung, *Totenbuch*, S. 190 übersetzt in seiner Totenbuchübersetzung allerdings etwas anders: "(So wahr du) mit Leben beschenkt bist...". Nach Naville, *Totenbuch* I, Tf. CX, Spalte 3 steht hier nicht *hn=k m ꜥnḫ*, sondern *dj m ꜥnḫ*.

2 Für die Interpretation von *bꜣ* oder hier *ꜣḫ* als geistige bzw. *sḫm* als physische Kraft s. Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 930.

Ebenso spricht wahrscheinlich PT 535 § 1289c-1290b von einer Identifikation des Lebens des Verstorbenen mit dem des Osiris[1]: "Wenn er (Osiris ?!) lebt unter den Lebenden, dann lebt auch Sokar unter den Lebenden, und wenn er lebt unter den Lebenden, dann lebt auch dieser Pepi unter den Lebenden. O dieser Pepi, komme, lebe dein Leben hier von deiner Zeit zu deiner Zeit in diesen (Lebens-)Jahren, wenn du zufrieden bist und deine Beliebtheit warm (= frisch) ist". Hier wird erneut die gleiche versteckte Drohung im Hintergrund stehen.

Nicht Osiris, sondern sein Vater Geb wird in PT 640 § 1810a-1811a angesprochen: "Spruch: O Geb, dieser Osiris Pepi ist dein Sohn; belebe deinen Sohn damit, lasse deinen Sohn heil sein damit. Lasse ihn nicht sterben, und er wird (auch) nicht sterben. Wenn er lebt, dann lebst auch du, wenn er heil ist, dann bist auch du heil". Der letzte Satz könnte genausogut umgekehrt übersetzt werden: "Er lebt, wenn du lebst, er ist heil, wenn du heil bist". Die Wechselwirkung des Sinns wird hier sehr schön deutlich[2]. Dies gilt ebenso für die folgenden beiden Sprüche, in denen lediglich andere Gottheiten genannt werden, wie in PT 445 § 824e die Göttin Nut: "O Nut, wenn du lebst, dann lebt auch Pepi" und in PT 660 § 1872a-b der Gott Schu: "O Schu, dieser ist Osiris, von dem du veranlaßt hast, daß er (lit. du) am Leben bleibt und daß er lebt. Wenn du lebst, dann lebt auch er, denn du bist der Herr des ganzen Landes". Schu hat also als "Herr des ganzen Landes (*nb tꜣ r ḏr=f*)" die Macht, den Verstorbenen leben zu lassen.

PT 666 § 1922b-c wiederum mutet fast wie eine Fluchformel an: "Derjenige, der dich ausschließen will (*ḫmjwtjfj ṯw*), nicht soll er leben, derjenige, der ruft gegen dich 'etwas hinter mir (?, *njst(j)f(j) jr=k jḫt ḫt=j*)', nicht ist das dein Name!" Hier geht es offensichtlich zunächst darum, daß der Verstorbene nicht vom Himmel oder der Gemeinschaft der Götter ausgeschlossen werden soll. In der zweiten Hälfte des Satzes setzt er sich zudem entweder gegen üble Nachrede zur Wehr, oder er versucht – was wahrscheinlicher ist – zu verhindern, daß jemand seinen geheimen Namen erfährt und gegen ihn mißbräuchlich einsetzt. Der einleitende Satz: "Derjenige, der dich ausschließen will, nicht soll er leben", erinnert dabei stark an auch zu späteren Zeiten gebräuchlichen Drohformeln, die (magisch) die Feinde des Königs abwehren sollten. Ein gutes Beispiel hierfür ist die große Inschrift des *Ḫꜥj-sḫm-Rꜥ* Neferhotep I. aus der 13. Dynastie aus Abydos, in der es in Zeile 36f heißt: "Nicht wird leben, wer mir Widerstand leisten wird (*rqtjfj*). Nicht wird mein Widersacher (*jtnw*) Luft atmen. Nicht wird sein Name unter den Lebenden sein"[3]. Hier geht es ebenfalls um das Leben und den mit der Person des Widersachers identifizierten Namen jedes potentiellen Gegners. In dieser Inschrift sind allerdings diesseitige politische Feinde gemeint.

In PT 717, der mit PT 666 verwandt ist, heißt es in § 2229b-c wiederum: "Wer dich abwehren (*ḫmjwt(j)f(j) ṯw*) wird, der lebt nicht, wer ausrufen wird hinter dir (*njs(tjfj) m-ḫt=k ḫt*) ///". Obwohl diese Stelle zerstört ist, wird sie doch eine vergleichbare Aussage enthalten haben.

Den Sprüchen dieser Gruppe verwandt, wenn auch nicht eigentlich zugehörig, ist PT 690. Dieser Spruch gehört ebenfalls dem osirianischen Vorstellungskreis an. Nachdem zunächst in einigen vorangehenden Paragraphen eine enge Verbindung zwischen dem Verstorbenen und Osiris hergestellt wurde (§ 2097a: "Dieser Pepi

---

[1] Vgl. den Kommentar von Sethe, *Komm.* V, S. 208f und Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 644.

[2] S. hierzu Firchow, *Stilistik*, S. 115.

[3] Zitiert nach Blumenthal, *Phraseologie*, S. 252, F 5.7 (mit Kommentar), s. auch Pieper, *Inschrift*, S. 39, § 23.

kommt, ausgestattet als Gott, seine Knochen sind zusammengefügt wie (die des) Osiris"), wird in § 2105a-c das Schicksal das Verstorbenen dem des Osiris gleichgesetzt – und implizit wieder im umgekehrten Sinne das des Osiris mit dem des Verstorbenen: "Wenn Osiris in übler Lage (*bjn*) ist, dann ist dieser Pepi in übler Lage (*bjn*), und der Stier der beiden Götterneunheiten ist in übler Lage (*bjn*). Der Gott ist befreit (?, *ḏ3j*), der Gott hat Macht (*sḫm*) in seinem Körper, daher ist dieser Pepi befreit (?, *ḏ3j*) und dieser Pepi hat Macht (*sḫm*) in seinem Körper". Auch hier geht es letztlich um die Sicherung der Existenz des Verstorbenen als Osiris.

An dieser Stelle soll noch ein weiterer Spruch untersucht werden, der zwar nicht das Leben, dafür aber die Gesundheit, die eine der Grundvoraussetzungen für das Leben darstellt, behandelt. Er basiert erneut auf der "wenn..., dann..."-Formel und ist ebenfalls im osirianischen Vorstellungskreis angesiedelt. Es handelt sich um PT 215 § 143b: "Wenn jener (Horus) nicht Leid (*jw*) hat, und wenn dieser (Seth) nicht Verletzung (*nkn*) hat und umgekehrt, dann hast auch du nicht Verletzung (*nkn*), und du hast nicht Leid (*jw*)". Der Hintergrund für diese Vorstellung ist der Kampf zwischen Horus und Seth, bei dem die Götter sich gegenseitig schwer verwundeten. Der Verstorbene soll hier vor jeglicher Verwundung bewahrt werden (in § 142a wird Speichel als Heilmittel gegen Krankheiten eingesetzt, siehe Kapitel II.2.3.5), ganz so, wie die beiden Götter durch ihre magischen Kräfte nie verletzt waren. Durch diese Aussage wird die Lebensfähigkeit des Verstorbenen erneut gestärkt.

Abschließend sei auf PT 350 § 567a-c verwiesen, einen Spruch, der das "blühende" Leben einer Naturgöttin – Sethe[1] identifiziert sie mit Nut oder *W3ḏjt* – mit dem des Verstorbenen assoziiert: "O du, die weit ausschritt, indem sie den grünen Stein, den Malachit und den Türkis aussäte als Sterne. Wenn du grün bist, dann ist auch Teti grün, wie eine lebende Pflanze grün ist". Die naturfrische Farbe Grün steht hier für die Lebensfrische des Verstorbenen, die wiederum durch die in der "wenn..., dann..."-Formel versteckten Drohung garantiert wird.

I.3.2 Die Macht des Verstorbenen über die Lebenskräfte[2] (*k3*) der Götter

Wie machtvoll der Verstorbene ist, und daß er seine Lebens- wie auch Geisteskraft von den Göttern erhalten hat, zeigt sich in PT 465 § 880a-d in der Anrede an die Götter des Horizontes: "...dann sollt ihr die Hand dieses Pepi empfangen, dann sollt ihr ihn in das Opfergefilde setzen, nachdem ihr seinen Geist (*3ḫ*) unter die Geister (*3ḫ.w*) gesetzt habt und nachdem ihr seine Macht (*sḫm*) unter die Götter (*nṯr.w*) gesetzt habt". Weiterhin berichtet PT 665 § 1899a-e: "Lebe, lebe, o diese Neith, in diesem deinem Namen: '(Die) bei den Seelen (ist)', indem du erscheinst als *Wpjw*, als Seele (*b3*) an der Spitze der Lebenden (*ʿnḫ.w*), als Macht (*sḫm*) an der Spitze der Geister (*3ḫ.w*), als einziger Stern (*sb3 wʿtj*), der seinen Feind (*ḫftj*) verzehrt (*wnm*) hat". PT 690 berichtet vergleichbar (§ 2105b-c): "Der Gott ist befreit (?, *ḏ3j*), der Gott hat Macht (*sḫm*) in seinem Körper, daher ist dieser Pepi befreit (?, *ḏ3j*) und dieser Pepi hat Macht (*sḫm*) in seinem Körper" und in § 2110c-d: "Deine Ba-Macht ist am Tage, du läßt zittern (*sd3*) in der Nacht, als ein Gott, als Herr des Schreckens (*nb šʿt*), indem du den Göttern befiehlst, als Mächtiger (*sḫm*), an der Spitze der Mächtigen

---

[1] Sethe, *Komm.* III, S. 64.

[2] Vgl. van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 7-17, besonders S. 12 zur Bedeutung des Kas in den Pyramidentexten, und als neueste Untersuchung Gordon in *JARCE* 33 (1996), S. 31-35.

(*sḫm.w*)"[1]. Alle drei Sprüche stellen eine Auswahl von vergleichbaren Stellen in den Pyramidentexten dar und beschreiben die Macht des Verstorbenen, die er von den Göttern verliehen bekam (PT 465)[2], die Götter und Menschen vor ihm zittern läßt (PT 690) und die seine Feinde vernichtet (PT 665). Erst durch diese von den Göttern verliehene Macht scheint der jetzt selbst Gott gewordene verstorbene Herrscher Macht über sie gewonnen zu haben.

Während im vorangegangenen Kapitel die Gewalt des Verstorbenen über das Leben (*ꜥnḫ*) der Götter behandelt wurde, ist es in diesem Kapitel seine Macht über ihre Lebenskraft (*kꜣ*). So zeigt sich in PT 218 § 161a-162a, daß der Verstorbene nicht nur Macht über die leibliche Versorgung der Götter hat (siehe dazu das folgende Kapitel), sondern auch über ihren Ka[3]: "Spruch: O Osiris, dieser Unas kommt gegen (*r*) dich (feindlich), überdrüssig (?, *ḫwrr*)[4] der Neunheit, ein unvergänglicher Geist. Er zählt (*jp*) die *jb*-Herzen, er nimmt die Lebenskräfte weg (*nḥm kꜣ.w*), er gibt die Lebenskräfte (*nḥb kꜣ.w*). Jede seiner Pflichten (?, *mṯnt*) umschließt (d.h. verpflichtet) den, den er zu sich berufen hat, und den, der ihn (darum) gebeten hat. Nicht gibt es jemanden, der sich entfernen wird (davon), denn nicht gibt es sein Brot, nicht gibt es das Brot seines Kas und sein Brot wird vor ihm zurückgehalten". Die Identität der Neunheit ist in diesem Fall nicht sicher, Kurt Sethe plädiert aufgrund der Schreibung, die für die Götterneunheit eine andere wäre, für die Neunheit der Bogen; trotz dieser Überlegung tendiert Raymond O. Faulkner – wohl rein aus Intuition – dennoch in Richtung Götterneunheit, Winfried Barta sieht dies genauso[5]. Im Falle der Neunheit der Bogen, also der auf der Erde vom ägyptischen König beherrschten Völker, würde es sich hier um Menschen handeln. Mit größter Wahrscheinlichkeit beziehen sich die folgenden Sätze jedoch auf Gottheiten, da (in Hinblick auf das folgende Kapitel) in § 162a die leibliche Versorgung der Götter angesprochen wird. Jedenfalls wird deutlich, daß der Verstorbene Macht über die Lebenskräfte, die Kas, hat, die auch Göttern zu eigen sind. In diesem Spruch wird seine strafende Autorität betont, falls sich Götter (oder Menschen) nicht den ihnen übertragenen Pflichten widmen sollten.

In dem Himmelfahrtsspruch PT 258 § 311a-d heißt es: "Unas verleiht Lebenskräfte (*nḥb kꜣ.w*), und er nimmt Lebenskräfte (*nḥm kꜣ.w*), er gibt Unheil (*wdj sḏb*), und er vertreibt Unheil (*dr sḏb*). (...) Nicht möge sich seinem Fuß (feindlich) in den Weg gestellt werden, nicht möge sein Herz(enswunsch) abgewehrt werden". Diese Passage wurde bereits in Kapitel I.2.1 behandelt. Der Verstorbene wird in den Paragraphen vor dieser Stelle als ein Wiederkehrender bezeichnet, der mit Re kommt und geht. Diese auf ihn übertragene natürliche Allmacht des Sonnengottes ermächtigt ihn, ganz allgemein, ohne nähere Begründung, über die Lebenskräfte der Götter und Menschen verfügen zu können. Diese Feststellung erfolgt vor dem Hintergrund des sicheren

---

[1] Sethe, *Pyramidentexte* II, S. 514 nach Nt, 596 hat hier *ꜥnḫ.w* rekonstruiert, vgl. jedoch Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 300 n. 19.

[2] Vgl. auch den sehr zerstörten Spruch PT 625 § 1768a: "Jeder Gott, der Pepi seine Kraft (*wsr*) geben wird, um zu ergreifen (*jṯj*) ///". Die Formulierung läßt erwarten, daß dieses dem Verstorbenen wohlgefällige Verhalten in der nachfolgend zerstörten Stelle eine Belohnung erfahren hat. Zur *sḫm*-Macht des Verstorbenen vgl. Barta, *Bedeutung*, S. 108f und vor allem H. Roeder, *Auge*, *passim*.

[3] Vgl. van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 8ff, wo er darlegt, daß der Besitz des Kas eines anderen Wesens Macht über dieses bedeutet.

[4] Vgl. Sethe, *Komm.* I, S. 64f.

[5] Sethe, *Komm.* I, S. 65 und ebenso Stadnikow in *Proceedings Seventh ICE*, S. 1101, Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 46 n. 1 und Barta, *Neunheit*, S. 23 sowie S. 39f für eine Verbindung der Götterneunheit mit den Neun Bogen.

Aufstiegs zum Himmel und soll wohl eventuelle Widersacher warnen, ihre Untaten zu unterlassen. PT 259 § 315a-d stellt nur eine andere Version desselben Spruches mit leicht veränderter Satzfolge dar.

Zu vergleichen ist an dieser Stelle außerdem PT 318 § 512c-d, in dem es in der zweiten Version des Teti heißt: "Teti ist gekommen, damit er eure Macht (*wsr*)[1] beseitige (*dr*) und damit er (euch) eure Kas verleihe (*nḥb*)".

I.3.3 Die Nahrung der Götter und des Verstorbenen und seine Herrschaft darüber

Bereits in Kapitel I.2.2 wurde deutlich, daß der tote Herrscher die Macht hat, feindlich gesonnenen Gottheiten ihren Lebensunterhalt wegzunehmen[2], ihn bei Wohlverhalten jedoch gnädig gewährt. In der besagten Spruchgruppe wurden die widerstrebenden Gottheiten vorenthaltenen Lebensmittel charakteristisch stereotyp beschrieben (z.B. PT 307 § 484d: "Der soll kein Brot haben, der soll keinen *p3q*-Kuchen haben..."; die anderen Sprüche mit vergleichbarem Inhalt sind z.B. PT 478, PT 485 A (Sethe = Faulkner 485), PT 539 und auch PT 465). Der verstorbene Herrscher wird offensichtlich nicht ohne Grund in PT 273-274 § 399c als der "Herr der Opfergaben" (*nb ḥtpt*) bezeichnet.

In PT 254, der schon in Kapitel I.2.3 über die kosmischen Katastrophen behandelt wurde, zeigt sich der Verstorbene erneut als Herr über die Nahrungsversorgung der Götter (§ 287a-b): "Die, welche Unas hat essen lassen, (sie essen von ihrem Essen), die (er) hat trinken (lassen), sie trinken von ihrem Wasserüberfluß". Dieser Spruch enthält noch eine andere Passage, die für dieses Kapitel von Bedeutung sein könnte (§ 290c-294b): "Unas hat sich gerächt an (*nḏ*) denen, die dieses gegen ihn getan haben, die ihm seine Nahrung wegnahmen (*nḥm*), als sie existierte, die ihm sein Abendessen wegnahmen (*nḥm*), als es existierte, die die Atemluft von seiner Nase wegnahmen (*nḥm*), und die seine Lebenstage aufsteigen ließen (*sjʿ*, d.h. zu Ende gehen ließen). Unas ist (aber) stärker als sie (...), er hat diejenigen vertrieben (*dr*), die dieses gegen ihn getan haben, er hat ihre Hinterbliebenen auf der Erde vernichtet (*ḥtm*)". Der Verstorbene setzte sich hier gegen namentlich nicht genannte Personen zur Wehr, die ihn in seiner Nahrungsversorgung und seiner Lebensdauer[3] bedrohen. Er ist jedoch stärker als sie, indem er seine Widersacher schlägt und ihre Hinterbliebenen vernichtet. Wer diese Personen sind, ist nicht völlig sicher, dennoch scheint im Vergleich zum ersten Teil des Spruches hier nicht von Göttern, sondern von Menschen die Rede

---

[1] Allerdings hat erst die zweite Version bei Teti *wsr*, die Unas- bzw. erste Tetiversionen schreiben *wsrt* bzw. *wsr.wt*. Sethe, *Komm.* II, S. 363f und 373f übersetzt dies nicht mit "Macht", sondern mit "Hals resp. Hälse". Er denkt an die typischen Formulierungen von Grabinschriften des Alten Reiches (6. Dynastie), in denen dem Grabschänder angedroht wird: "Ich werde sein Genick (*ṯs*) packen wie das einer Gans". Dort ist aber üblicherweise *jtj* als Verb verwendet, vgl. Edel, *Phraseologie*, S. 12f § 13. Das *wsr* der 2. Version bei Teti muß jedoch keine spätere, beziehungslose Verschreibung darstellen, denn van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 10 weist darauf hin, das *wsr* als einer der 14 Kas des Gottes Re gilt, s. zu diesen auch Ringgren, *Word and Wisdom*, S. 38ff. Die erste Version bei Teti lautet vollständig: "Teti ist gekommen, damit er eure Macht (*wsr*) wegnehme (*nḥm*), ihr Götter. Teti geht umher (*pḫr (T.)/*), damit er (euch) eure Kas verleiht". Möglicherweise muß *pḫr (T.)/* eher mit "dient dem Teti" übersetzt werden, da in der Version des Unas *pḫr n (W.)/* steht, vgl. hierzu Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 100 n. 7: Wahrscheinlich ist bei Teti das *n* ausgefallen.

[2] Vgl. auch H. Roeder, *Auge*, S. 145-151.

[3] Vgl. zu dieser Stelle De Buck in *FS van der Leeuw*, S. 81f.

zu sein, da Götter wohl kaum Hinterbliebene auf Erden haben werden. Daher wird auf diesen Spruch in Kapitel V.2 erneut zurückzukommen sein.

Im Zusammenhang mit diesem Spruch ist auf PT 400 zu verweisen, dessen § 695b-696d lautet: "Du Horuspaar, das den Häusern vorsteht, Herr der Speisen, Großer in Heliopolis, mögest du dem Teti Brot geben, mögest du dem Teti Bier geben, mögest du Teti ausstatten, mögest du den Opfertisch des Teti ausstatten, mögest du die Schlachtbank des Teti ausstatten. Wenn Teti hungert (*ḥqr*), dann soll auch das Löwenpaar hungern (*ḥqr*), und wenn Teti dürstet (*jbj*), dann dürstet (*jbj*) auch Nechbet". Die Göttin Nechbet wurde bereits früh mit der in Form einer Wildkuh verehrten Göttin Sematweret assoziiert (PT 412 § 729a, PT 582 § 1566a, PT 675 § 2003a, PT 703 § 2204a). Der Durst des Verstorbenen soll wahrscheinlich durch die Muttermilch dieser Muttergottheit gestillt werden, denn Nechbet galt zugleich als Amme des Königs[1]. Die Bedrohung des Verstorbenen zeigt sich in diesem Spruch in der Form einer ungesicherten Opferversorgung. Dieser beugt er vor, indem er androht, daß dem Löwenpaar – das sind wie aus den beiden folgenden Sprüchen klar ersichtlich wird – Schu und Tefnut, ebenfalls die Nahrung entzogen wird, wie Nechbet als Sematweret analog zur vorenthaltenen Muttermilch die zum Leben notwendige Flüssigkeit. Der verstorbene König gewinnt auf diese Weise Kontrolle über seine Nahrungsversorgung indem er Macht über die der Götter ausübt. Hier besteht eine ähnliche Wechselbeziehung zwischen der Nahrung des Verstorbenen und derjeningen der Götter wie im vorherigen Kapitel zwischen seinen und ihren Lebenskräften.

PT 338 § 551a-552d hat folgenden Inhalt: "Spruch: O Hunger (*ḥqr*), komme nicht gegen (*r*) Teti, gehe (statt dessen) zum Urozean, wandere zur Flut[2]. Teti ist gesättigt, denn nicht ist Teti hungrig (*ḥqr*) mit diesem *qmḥw*-Brot des Horus, das er gegessen hat, das ihm seine große Dienerin gemacht hat, damit er dadurch satt ist und damit er dadurch seinen normalen Zustand erreicht. Nicht wird Teti dürsten (*jbj*) wegen Schu, nicht wird Teti hungern (*ḥqr*) wegen Tefnut. Hapi, Duamutef, Qebehsenuef, Amesti, sie vertreiben (*dr*) diesen Hunger (*ḥqr*), der im Körper des Teti ist, und diesen Durst (*jbt*), der auf den Lippen des Teti ist". Bei diesem und dem folgenden Spruch handelt es sich um Abwehrsprüche gegen den personifizierten Hunger; daher werden sie in Kapitel III.2.9 erneut behandelt werden. In Verbindung mit dem hier behandelten Thema ist festzuhalten, daß der Verstorbene prophylaktisch die Götter Schu und Tefnut für den Hunger und Durst verantwortlich macht[3] (vergleiche auch Kapitel I.4.3). Wiederum sind es Horus (wie in PT 400) und hier außerdem die vier Horuskinder, die dem toten Herrscher hilfreich beistehen und ihm Brot geben und seinen Hunger und Durst vertreiben.

PT 339 § 553a-d lautet wie folgt: "Spruch: Der Hunger (*ḥqr*) des Teti kommt von Schu, der Durst (*jbt*) des Teti kommt von Tefnut. Teti lebt von seinem morgendlichen Brot, das zu seiner Zeit kommt, denn Teti lebt von dem, wovon Schu lebt, und Teti ißt das, wovon Tefnut ißt". Schu und Tefnut werden hier als Verursacher von Hunger und Durst identifiziert, zugleich jedoch als Quelle der Befriedigung dieser Bedürf-

---

[1] Für diese Aspekte der Nechbet vgl. B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 98f mit weiterer Literatur.

[2] Zur Flut (*ꜣgb*) vgl. Bickel, *Cosmogonie*, S. 24f und zum Aspekt der Nahrungsversorgung durch die große Flut (*ꜣgb wr*) vgl. Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 108f sowie Simonet, *College*, S. 177-181.

[3] Für eine Diskussion der Verknüpfung von Durst mit dem Gott Schu (Gott der trockenen Luft, der Leere und der Dürre) bzw. des Hungers mit der Göttin Tefnut (in späterer Zeit die Göttin der Feuchtigkeit) – und der umgekehrten Verbindung in PT 339 – sei auf Sethe, *Komm.* III, S. 38f und 40f verwiesen. S. auch besonders *ibid.*, S. 41, wo Sethe einleuchtend erklärt, daß *wnm* in § 553d bei Tefnut sicher eine allgemeine Bedeutung von "leben" hat (wie *ꜥnḫ* in § 553c).

nisse. Zur Sicherung des Nahrungsbedarfs des Verstorbenen im Jenseits wird festgelegt, daß der Verstorbene sich von der Nahrung dieser beiden Götter ernähren wird. Dies ist ein geschickter Kunstgriff, da Götter grundsätzlich nie ohne Nahrung sind. Sicherlich steht wieder einmal die Annahme im Hintergrund, daß bei Verlust der Nahrung des Verstorbenen auch diese beiden Götter ihrer Lebensgrundlage verlustig gehen würden[1].

Genau denselben Kunstgriff wendet PT 576 § 1510a-1513c an: "Pepi ist einer von diesen vier Göttern, die Geb geschaffen hat, die Oberägypten durchziehen und die Unterägypten durchziehen und die bei ihren *ḏʿm*-Zeptern stehen[2], die sich mit *ḥ3tt*-Öl salben und die sich mit rotem Leinen[3] kleiden, die von Feigen leben und die Wein trinken. Dieser Pepi salbt sich mit dem, womit ihr euch salbt, dieser Pepi kleidet sich mit dem, womit ihr euch kleidet, dieser Pepi lebt von dem, wovon ihr lebt, dieser Pepi trinkt von dem, wovon ihr trinkt. Dieser Pepi ist wohlbehalten bei euch, er lebt von dem, wovon ihr lebt, ihr werdet (ihm) sein Mahl geben von dem, das euch euer Vater Geb gegeben hat, das, unter dem ihr nicht hungrig sein könnt, das, worunter ihr nicht verfaulen könnt". Wieder wird dem Verstorbenen versichert, daß er sich von den Lebensgrundlagen der Götter ernährt und versorgt, und wieder steht wohl die versteckte Drohung im Hintergrund, daß die Götter ebenfalls Mangel leiden müßten, falls sie dies verhindern wollen.

In PT 610 § 1717c und 1722a-b wird gedanklich dasselbe ausgedrückt: "Mögest du (der Verstorbene) von dem Essen der Götter essen. (...) Mögest du Überfluß haben von diesem Kraut, von dem die Götter Überfluß haben und von dem die Geister essen". Die Nahrung der Götter hält den verstorbenen König am Leben, genauso wie in PT 519 § 1218a-b: "Dieser Pepi wird essen, wovon du (möglicherweise ist Re gemeint) ißt, und dieser Pepi wird trinken, wovon du trinkst".

Ebenso drückt PT 425 § 775a-c die Macht des Verstorbenen über die Götter auf dem Umweg über ihre Habe aus: "Spruch: O Osiris Pepi, du bist geschützt (*nḏ*). Ich habe dir alle Götter gegeben, ihr Erbe, ihre Versorgung und all ihre Habe. Du wirst nicht sterben (*m(w)t*)".

I.3.4 Der sogenannte Kannibalenhymnus PT 273-274

Der sog. Kannibalenhymnus PT 273-274 läßt sich keiner der bisher behandelten Spruchgruppen zuordnen. Er nimmt in den gesamten Pyramidentexten eine völlig singuläre Position ein. Die Funktion des Spruches ist häufig und bisher ohne Konsens diskutiert worden[4]. Die kannibalische Abschlachtung der Götter wird in diesem

---

[1] Vgl. Sethe, *Komm.* III, S. 41: "So wenig Schu und Tefnut, die Bringer von Hunger und Durst, selbst hungern und dürsten wollen, so wenig auch der Tote, der sich wie sie ernährt".

[2] Es ist nicht ganz sicher, um welche Götter es sich handelt, entweder um Osiris, mit dem der Verstorbene identifiziert wird, zusammen mit Isis, Seth und Nephthys (vgl. Sethe, *Komm.* V, S. 466), um die vier Himmelswächter (*3ḫ.w sms.w*) wie in PT 263 § 339b-c u.a.; um die vier Reinigungsgötter Horus, Seth, Thoth und Dewenanui (vgl. Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten*, S. 61-64) oder um die vier Horuskinder nach PT 573 § 1483b-d (vgl. zudem Sethe, *Komm.* IV, S. 57). S. auch PT 440 § 815d-816c, in dem sie als die "Edlen des Gottes" (*šps.w nṯr*) bezeichnet werden, und in PT 726 § 2252c-d als "Die, die der Gott kennt" (*rḫ.w nṯr*). Für eine eingehendere Untersuchung dieses Motivs sei jetzt auf H. Roeder in *Lingua Aegyptia* 3 (1993), S. 97-106 verwiesen.

[3] Zu *jdmj*-Leinen vgl. Kees, *Farbensymbolik*, S. 463f und 476-479.

[4] Für eine Diskussion der literarischen und religiösen Aspekte s. Faulkner in *JEA* 10 (1924), S. 97-103, Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 429-458, Foster in *JSSEA* 9 (1978/79), S. 51-63 und Barta in *ZÄS* 106 (1979), S. 89-94 für eine ethnologische, weniger überzeugende Interpretation. Seine Hypothesen über die

Spruch als Realität hingestellt. Der Verzehr ihrer physischen und psychischen Kräfte durch den toten König wird im allgemeinen dahingehend interpretiert, daß er der magischen Einverleibung ihrer Kräfte diente, welche ihm ein sicheres Leben im Jenseits bereiten sollten[1]. Eine abweichende Meinung vertritt Winfried Barta[2], wenn er mit Verweis auf CT 275 (IV, 16d), nach dem der Verstorbene die Götterneunheit verschluckt, davon ausgeht, daß sich in PT 273-274 der verstorbene Herrscher ebenfalls lediglich mit seinen Vorfahren – die *psḏt* betrachtet Barta als seine Ahnen – vereinigen möchte.

Bis auf eine ganz allgemeine Äußerung ("Nicht werden die Würden des Unas von ihm weggenommen werden", § 411c) enthält der Spruch keine Aussage über feindliche Aktionen von Gottheiten gegen den Verstorbenen, auch werden keine Drohungen gegen die Götter ausgesprochen. Dennoch fügt sich die Untersuchung von PT 273-274 an dieser Stelle gut ein, da gerade in diesem Doppelspruch die Allmacht des verstorbenen Herrschers über Gott und Mensch am deutlichsten zutage tritt.

Im Hinblick auf die bereits abgehandelten Kapitel und auf die Pyramidenschutzformel desselben Spruches (§ 414b-c; siehe Kapitel VI.2) ist davon auszugehen, daß dieser Spruch darüber hinaus ganz besonders der (prophylaktischen) Abwehr möglicher feindlicher Kräfte dient[3]. Dafür ist es von großer Bedeutung, daß der Verstorbene seine Macht und Kräfte nicht ausschließlich durch den Verzehr der Götter erhält, sondern bereits vorher von Atum entsprechend ausgestattet und zum Höchsten der Götter erhoben wurde (§ 395a-b). Der Gott, als der der Verstorbene in diesem Spruch beschrieben ist, wurde von Hartwig Altenmüller aufgrund des Sargtextspruches CT 573 (VI, 177-183)[4], der eine spätere, in seinen kannibalischen Zügen jedoch erheblich abgeschwächte Fassung des Kannibalenhymnus darstellt, als der Sonnengott Re identifiziert. Altenmüller schloß daraus, daß dieser Spruch als Verwandlungstext (Verklärungsspruch) des Verstorbenen in den Sonnengott gedient hat und als Rezitation vor

---

realen Grundlagen des Kannibalismus in Ägypten (und in den Pyramidentexten) sind mit großen Vorbehalten zu betrachten; vgl. auch Altenmüller, *Texte*, S. 208f und vor allem ders. in *GS Otto*, S. 19-39, besonders S. 35f und für die Tradition des Spruches im Mittleren Reich S. 19 und S. 22f sowie Kammerzell in *Lingua Aegyptia* 7 (2000), S. 184f. Zu Altenmüller, *ibid.*, S. 35f ist allerdings festzuhalten, daß hier kaum auch nur "allenfalls" von "Menschenopfern" für den Sonnengott auszugehen ist, da ja die Vertilgung der Götter im Vordergrund steht und Menschen lediglich an zweiter Stelle genannt werden. Vgl. in diesem Sinne Köhler in *LÄ* III, 314f (s.v. *Kannibalismus*) und Kammerzell, *ibid.*, S. 191f.

[1] So Faulkner in *JEA* 10 (1924), S. 102, Spiegel, *Auferstehungsritual, passim*, Barta in *ZÄS* 106 (1979), S. 93, Altenmüller, *Texte, passim*, Helck in *LÄ* III, 313f (s.v. *Kannibalenhymnus*) sowie Kammerzell in *Lingua Aegyptia* 7 (2000), S. 190. Es ist *contra* Altenmüller in *GS Otto*, S. 32f nicht davon auszugehen, daß der Verstorbene durch die Tötung der Götter Schuld auf sich geladen hat. Seine Machtfülle und Funktion als Höchster der Götter berechtigte ihn zu dieser Tat, er ist niemandem zur Rechenschaft verpflichtet. S. auch van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 42: Es erfolgt eine Einverleibung von Lebenskraft und "Seelenstoff", und S. 43: "Seele kann man bekommen durch Essen, und Speise gibt Geist".

[2] Barta, *Neunheit*, S. 45 und ders. in *ZÄS* 106 (1979), S. 93.

[3] Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 434 interpretiert die Abschlachtung der Götter als letzte Alternative des Verstorbenen für den Fall, daß seine Wünsche auf andere Art und Weise nicht erfüllt werden sollten. Vgl. auch Barta in *ZÄS* 106 (1979), S. 93, der auf PT 535 § 1286a-c verweist, in dem das Gefolge des Seth von Horus geschlachtet und ihr Blut getrunken wird, sowie auf PT 477 § 966d, in dem der Verstorbene ein Glied des Feindes von Osiris verschlingen will.

[4] Für eine synoptische Studie von PT 273-274 und CT 573 vgl. Barta in *ZÄS* 118 (1991), S. 10-20. Für 'text-identische' Überlieferungen der Pyramidentexte im Mittleren Reich in Gräbern des Sesostrisanch (Lischt) und Siese (Dahshur) s. Altenmüller in *GS Otto*, S. 19 und 22f.

der sichtbar gemachten Statue des Verstorbenen vorgetragen wurde[1]. Im Anschluß an Katja Goebs identifiziert Rolf Krauss jedoch den verstorbenen Herrscher im Kannibalenhymnus der Pyramidentexte jetzt ausschließlich mit dem Morgenstern[2]. Allerdings ist es nach wie vor der König, der sich die Götter und Menschen einverleibt, und nicht die mit ihm identifizierte Gottheit.

Zu Beginn von PT 273-274 (§ 393a-394b) heißt es, daß der Himmel[3], die Sterne und die Erde in Schrecken vor dem Verstorbenen erstarren bzw. zittern "...nachdem sie Unas gesehen haben, indem er erschienen ist und machtvoll (*b3w*) ist als der Gott, der von seinen Vätern lebt und sich von seinen Müttern ernährt". Hier wird erneut die besondere Macht des verstorbenen Herrschers betont; aber anders als sonst, wo er seine Macht ausschließlich durch Götter verliehen bekommt oder durch Identifikation mit einer Gottheit erhält, wird an dieser Stelle zunächst festgestellt, daß er als ein Gott machtvoll ist, der sich (kannibalisch) von seinen Eltern ernährt[4]. Die folgenden Paragraphen (§ 394c-395b) zeigen allerdings, daß er bereits vorher von seinem Vater Atum mit Stärke ausgestattet wurde: "Unas ist der Herr der Weisheit (*s3bwt*), dessen Mutter seinen Namen nicht kennt. Die Ehre (*špsw*) des Unas ist im Himmel, seine Stärke (*wsr*) ist im Horizont wie die seines Vaters Atum, der ihn geschaffen hat. Er hat ihn geschaffen, damit er stärker (*wsr*) ist als er". Der Vater des Verstorbenen hat ihn stärker gemacht, als er selbst ist. Dadurch wird der Verstorbene zum höchsten Gott[5]. Die Erwähnung seiner Mutter ist erstaunlich, da Atum ohne Vereinigung mit einem weiblichen Gegenpart seine Kinder Schu und Tefnut ausgespien (*jšš*) bzw. ausgespuckt (*tf*) (PT 600 § 1652c, siehe Kapitel II.2.3.5)[6] oder durch Masturbation (PT 527 § 1248a-d) erzeugt hat. In ihrer Anonymität kennt sie seinen Namen nicht und hat ebenfalls wie Atum, der sich freiwillig unter dem Verstorbenen einordnet, keine Macht über ihn[7]. Weiterhin heißt es in § 396a-397a: "Die Kas des Unas sind hinter ihm, seine *ḥms.wt*[8] sind unter seinen Füßen, seine (Schutz-)Götter sind über

[1] Vgl. Altenmüller, *Texte*, S. 209 und ders. in *GS Otto*, besonders S. 28f, 32 und 35. Ob dieser Verklärungsspruch in Verbindung mit einem "Opferritual", bei dem Schlachttiere als Substitute für die im Spruch genannten Götter und Menschen verwendet wurden, rezitiert wurde, sei dahingestellt; Altenmüller in *GS Otto*, S. 36f ist davon jedoch überzeugt. Zum Aufzeichnungsort des Spruches in der Pyramide des Unas (auf dem Giebelfeld der Ostwand der Vorkammer) sowie zu einer weiteren, weniger überzeugenden Interpretation s. Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 433. Die besondere, durch das große Maß eingesetzter magischer Energie noch verstärkte Bedeutung dieses Spruches betont Spiegel jedoch zu Recht.

[2] Vortrag von Katja Goebs bei der SÄK in Trier 1999 (unpubliziert), Krauss, im Druck.

[3] Allen in *Religion and Philosophy*, S. 14 n. 94 vermutet, daß sich dies auf die Bewohner des Himmels bezieht.

[4] Vgl. auch PT 247 § 257b: "Die Großen zittern, nachdem sie das Messer in deiner Hand gesehen haben".

[5] Vgl. zu diesem Aspekt Altenmüller, *Texte*, S. 209.

[6] Vgl. Grapow in *ZÄS* 67 (1931), S. 34, Zandee in *FS Obbink*, S. 36f und S. 46 sowie Franke in *GM* 164 (1998), S. 65f. Zu den verschiedenen Erzeugungsweisen vgl. Bickel, *Cosmogonie*, S. 71-111.

[7] Es ist allerdings möglich, daß Atum hier in seiner Funktion als "Vater der Götter" (vgl. PT 577 § 1521a und PT 580 § 1546a) auch ganz allgemein, ohne Anspielung auf den schöpferischen Akt, der Vater des Verstorbenen war (s. ebenso PT 222 § 207c-d). Dies löst jedoch immer noch nicht die Frage, wer dann seine Mutter ist. Vgl. auch Kákosy in *LÄ* I, 550 (s.v. *Atum*) und Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 440 n. 9, der von einer Anspielung auf eine irdische Mutter des Königs ausgeht. Der Verf. kann sich dieser Überlegung nicht anschließen.

[8] Oder *ḥm.wst*, es handelt sich um die weiblichen Ka-Kräfte, vgl. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 61-63, Kees, *Götterglaube*, S. 103 n. 5, Schweitzer, *Ka*, S. 76f, Kaplony in *FS Ägyptisches Museum*, S. 134, Ringgren, *Word and Wisdom*, S. 39f und S. 44, Brunner, *Geburt*, S. 55-57 sowie Kaplony in *LÄ* II, 1117-1119 (s.v. *Hemuset*).

ihm, und seine Uräusschlangen sind an seinem Scheitel. Die Führerin des Unas ist an seiner Stirne, die, die die Seele (des Feindes) durchschaut, deren Feuerbrand wirksam ist. Die Macht (*wsrw*) des Unas ist sein Schutz (*mkt*)[1]. Unas ist der Stier des Himmels[2]...". Die Macht des Verstorbenen wird hier durch seine Kas, von denen Götter im Gegensatz zu Menschen mehrere haben, ihre weiblichen Gegenparte und die Uräusschlangen, die die Feinde durch ihren Feuerstrahl vernichten, geschützt und gestützt.

An anderen Stellen im Spruch (§ 407a-b) wird die Macht des Verstorbenen ebenfalls immer wieder betont: "Unas ist die große Macht (*sẖm wr*), der Macht hat (*sẖm*) über die Mächte (*sẖm.w*)[3]. Unas ist der Falke, der die Falken überflügelt, der Große", und § 407d-408a: "Das Ansehen (*mkt*) des Unas ist an der Spitze aller Edlen, die am Horizont sind. Unas ist ein Gott, der älter ist als die Ältesten". Das Alterskriterum wird häufig zur besonderen Betonung der Vorrangstellung – so auch bei Osiris, dem Erstgeborenen, gegenüber Seth – hervorgehoben[4]. Die mit den Göttern einverleibte Zaubermacht und die göttliche Erkenntnis (*Sjꜣ*) dienen dem Verstorbenen zudem dazu, seine Überlegenheit zu bewahren, wie § 411c-d zeigt: "Nicht werden die Würden (*sʿḥ.w*) des Unas von ihm weggenommen (*nḥm*) werden, nachdem er *Sjꜣ* von jedem Gott verschlungen hat". In § 412a-c wird seine Lebensdauer als ewig bezeichnet: "Die Lebenszeit (*ʿḥʿw*) des Unas ist die *nḥḥ*-Ewigkeit, und seine Dauer (*ḏr*) ist die *ḏt*-Ewigkeit in dieser seiner Würde (*sʿḥ*) eines 'wenn er will, so handelt er, was er verabscheut, das tut er nicht'[5], der in den Grenzen des Horizontes ist, von Ewigkeit zu Ewigkeit". Joachim Spiegel weist darauf hin, daß der Verstorbene hier mit der Aufnahme der Zauberkräfte und der Erkenntnis (*Sjꜣ*) der Götter zugleich die Fähigkeit zur freien Willensbildung erhalten hat.

Worin besteht die Notwendigkeit für den Verstorbenen, kannibalisch von den anderen Göttern[6] zu leben? Paragraph § 397a sagt dazu: "Unas ist der Stier des Himmels, der Mangel litt (*nhj*) und der in sein Herz (*jb*) gegeben hat, von dem Wesen (*ẖpr*)[7] jedes Gottes zu leben". Der Mangel, an dem der Verstorbene leidet (vergleiche Kapitel III.2.9), wird von Spiegel[8] als der unerfüllte Wunsch des Toten interpretiert, eine Aufnahme in den Himmel zu erreichen. Dieser Aufstieg zum Himmel stellt, wie bereits festgehalten wurde, in den Pyramidentexten das zentrale Anliegen des verstorbenen Königs dar. Warum aber der Gedanke, die Götter zu verzehren, diesen Mangel beseitigen soll und warum er ihn in "sein Herz gegeben" hat, wird zunächst nicht

---

1 Diese Übersetzung folgt ausdrücklich Mercer, *Pyramid Texts* I, S. 93. Sethe und Faulkner übersetzen beide "Der Hals des NN. Ist auf seinem Rumpfe". Wie schon in PT 318 § 512c-d liegen hier unterschiedliche Varianten vor: *wsr.w* bei Unas und *wsr.wt* bei Teti. Der Begriff *mkt* kann zwar als "Stelle, Platz" übersetzt werden, *WB* II, S. 11, allerdings gibt die Übersetzung mit "Schutz" (gleiche Schreibung, *ibid.*, S. 10) erheblich mehr Sinn.

2 Zum Stier des Himmels, mit dem zumeist Sonne (also der Sonnengott Re) und Mond gemeint sind, Barta in *ZÄS* 106 (1979), S. 90 mit Literatur.

3 Van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 22-25 und 42.

4 Der Verstorbene wurde von Atum vor Beginn der Schöpfung geschaffen. Sein Primat begründet sich also darauf, daß er noch vor den Göttern existierte, vgl. Barta, *Bedeutung*, S. 134.

5 Vgl. zu dieser Stelle Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 437 und S. 456 n. 101.

6 Aber auch von den Menschen, wie § 400a zeigt.

7 Vgl. zu dieser Übersetzung Sethe, *Komm.* II, S. 151.

8 Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 442f n. 23.

begründet[1]. Es läßt sich vermuten, daß der hier genannte Mangel etwas anderes als den Aufstieg zum Himmel meint. Ungewöhnlich ist die Betonung, daß der Verstorbene vom Wesen (*ḫpr*) eines jeden Gottes leben will. Neben dieser Komponente der Persönlichkeit eines Menschen oder Gottes werden im Verlauf des Spruches außerdem ausdrücklich die Zauberkraft (*Ḥkꜣ*, § 403c, § 410c, § 411b)[2], der Geist (*ꜣḫ*, § 398a, § 403c, § 413a), die Erkenntnis eines jeden Gottes (*Sjꜣ*, § 411d), die Seele (*bꜣ*, § 396c, § 413a+c) und der Schatten (*šwt*, § 413c)[3] verinnerlicht und dadurch in Besitz genommen. Der in § 410a und 411a beschriebene Verzehr der roten Krone, die dem Verstorbenen Ekel bereitet und die identisch mit der grünen Krone ist (siehe Kapitel II.3.2.9), bewirkt ebenfalls die Aufnahme von Macht und Zauberkraft[4]. Nur der Ausspruch (*Ḥw*), der kaum eingefangen werden kann, und der Ka der Götter werden nicht erwähnt, ansonsten werden alle ihre geistigen Wesensanteile durch den Verstorbenen verspeist. Dies ist außerordentlich bemerkenswert, da in diesem Spruch als geistige Körperbestandteile des verstorbenen Königs wiederum einzig die *kꜣ.w* und ihre weiblichen Gegenparte, die *ḥms.wt*, genannt werden (§ 396a)[5]. Es liegt die Vermutung auf der Hand, daß der Verstorbene genau diejenigen geistigen Bestandteile der Götter verzehrt, die in diesem Spruch nicht als sein eigen genannt werden, die er also anscheinend ermangelt. Im Vordergrund steht dabei die Zauberkraft, auf deren Verinnerlichung der ganze Sargtextspruch CT 573 ausgerichtet ist, wie seine Nachschrift zeigt (VI, 183e): "Zauber in ihrer Gesamtheit essen".

Natürlich verschlingt der Verstorbene in diesem kannibalischen Mahl zugleich die physischen Bestandteile der Götter, repräsentiert durch das Herz (*ḥꜣtj*, § 409c, § 410c)[6], die Lunge (*smꜣ*, § 410b)[7], die Eingeweide (*wsm.w*, § 397b und vielleicht *jmjt ẖt* § 402b), die Rückenwirbel (*ṯs.w-bqs.w*, § 409b) und den Inhalt der Knochen (*qs.w*, § 413b). Fünf[8] Dämonen bzw. Götter helfen ihm dabei, indem sie die anderen

---

[1] Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 443 n. 24, beschreibt das Herz als "Sitz der spontanen Geisteskraft und freien Entscheidungsfähigkeit des Menschen".

[2] Vgl. Schott in *ZÄS* 74 (1938), S. 92 für die Entstehung der Zauberkräfte der Götter. Diese könnten sich ihre Körper auf der Feuerinsel mit dem Zauber der Seelen Verurteilter gefüllt haben. Den Göttern würde hier mithin gleiches Schicksal durch den verstorbenen König zuteil. S. hierzu auch Altenmüller in *GS Otto*, S. 31 mit vergleichbaren Belegen aus den Sargtexten.

[3] Zandee, *Death*, S. 17-20 macht darauf aufmerksam, daß der Verzehr von *bꜣ* und *šwt* die Vernichtung der Existenz des Opfers mit sich führte, vgl. dazu auch Hornung, *Höllenvorstellungen*, S. 30ff. Barta, *Bedeutung*, S. 103 sieht den Verzehr der Bas der Götter als Stärkung der eigenen Ba-Kraft.

[4] Vgl. Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 431 und 455 n. 89-90: *Wrt ḥkꜣ.w*, "Die groß an Zauberkraft ist", als Bezeichnung für die rote Krone, und Kees, *Farbensymbolik*, S. 453, der gegen Sethe als Ursache des Ekels die Röte (das Blut) annehmen möchte und nicht den Draht der roten Krone. Mit der Grünen (*Wꜣḏjt*) ist wahrscheinlich die unterägyptische Göttin von Buto gemeint, die Schutzgöttin der roten Krone; vgl. Faulkner in *JEA* 10 (1924), S. 103. Für eine gänzlich andere Deutung bzw. Übersetzung dieser Begriffe in § 410a als "(blutig-)frisch, roh" (*dšrt*) und "frisch" (*wꜣḏt*) vgl. Foster in *JSSEA* 9 (1978/79), S. 56.

[5] Zum besonderen Aspekt des Verzehrs der geistigen und körperlichen Bestandteile durch den Verstorbenen im Kannibalenhymnus vgl. auch Bonhême in *FS Leclant* II, S. 50-53 sowie Koch in *SAK* 11 (1984), S. 444-447.

[6] Die Nennung von *ḥꜣtj*-Herzen ist für Götter sehr ungewöhnlich, sie besitzen sonst nur *jb*-Herzen (vgl. Kapitel II.2.4.4). Allerdings weisen auch die anderen Körperteile auf eine sehr irdisch-menschliche Vorstellung von der Anatomie der Götter in diesem Spruch hin.

[7] Zur übertragenen Funktion der Lungen und vielleicht auch des Knochenmarkes als Träger des Lebenshauches und -marks s. Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 430f.

[8] Nach Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 436 wird die Zahl Fünf für Dämonengruppierungen bevorzugt verwendet.

Götter, also ihresgleichen, als Mahl zubereiten. Paragraph § 401a-403b berichtet: ""Der Ergreifer der Scheitel", der in *kḫ3.w* ist, fängt sie mit dem Lasso für Unas. "Der mit erhobenem Kopf" ist es, der sie bewacht für ihn, der sie für ihn vertreibt (*ḫsf*), "Der über der Rötung" ist, fesselt (*q3s*) sie für ihn. Chons ist es, der die Herren tötet (*mds nb.w*), indem er sie für Unas absticht (*d3d*) und indem er für ihn das, was in ihren Leibern ist, herausnimmt (*šdj*). Er (Chons?!) ist der Bote, den er aussendet, um zu vertreiben (*ḫsf*). Es ist Schesemu, der sie für Unas zerstückelt (*rḫs*)[1] und ein Mahl kocht für ihn aus ihnen in seinen abendlichen Feuerstellen (*ktjt*)". Die Handlung beinhaltet hier wie bei einem Tieropfer zuerst das Einfangen, dann die Bewachung, das Fesseln, das Töten durch Abstechen, das Ausweiden[2], Zerstückeln und Kochen[3]. Beschrieben wird die exakte Reihenfolge einer Schlachtung. Bei den ersten drei Wesen, "Der Ergreifer der Scheitel" (*(J)ḫmꜥ-wp.wt*)[4], "Der mit dem erhobenen Kopf" (*Ḏsr-tp*)[5] und "Der über der Rötung" (*Ḥrj-ṯrwt*)[6], handelt es sich um Dämonen, während Chons[7], der in den Pyramidentexten nur an dieser Stelle genannt ist, und Schesemu, der Gott der Öl- bzw. Weinpresse[8], besser bekannte Götter sind. Dieser Spruch

---

[1] Der Terminus *rḫs* wird laut *WB* II, S. 448 seit den Pyramidentexten bis ins Neue Reich für das Zerlegen von (Opfer-)Tieren verwendet.

[2] Vgl. Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 449 n. 54. Zu Parallelen dieser Schlachtungsbeschreibungen in bildlichen Darstellungen von der Schlachtung der Opfertiere s. Altenmüller in *GS Otto*, S. 36-38.

[3] Vgl. zu dieser Stelle und zu Dämonen, die ihre Opfer (z.B. die Feinde des Osiris) kochen, besonders Zandee, *Death*, S. 142-146, vor allem S. 143f, B.4.b. Spätestens mit dem Neuen Reich wird das Motiv des Kochens von Lebewesen zum Bild für ihre Vernichtung, wie dies z.B. im Höhlenbuch (6. Abschnitt, 97-101) für die endgültige Vernichtung der Verdammten und Feinde des Osiris gilt, wenn dort in ebenfalls sehr verwandter Weise das Kochen der Einzelteile der zerstückelten Körper beschrieben wird; vgl. Hornung, *Unterweltsbücher*, S. 392f sowie ders. in *Eranos NF* 2 (1994), S. 237. *Ibid.*, S. 244 weist Hornung auf einen Strafdämon (Amduat, 11. Stunde, Nr. 821) hin, dessen Name "Der über seinen Kesseln ist" (*Ḥrj-wḫ3.wt=f*) lautet, und ebenso finden sich im Buch von der Erde (Teil D, 1.-4. Register) Dämonen, die ihre Opfer in Kesseln kochen, Hornung, *Unterweltsbücher*, S. 458ff und 478.

[4] Vgl. Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 186 mit Verweis auf die übliche Geste des Pharao, der seine Feinde am Scheitel packt, um sie zu enthaupten. Kammerzell in *Lingua Aegyptia* 7 (2000), S. 202 nimmt an, daß die ersten drei Dämonen *ad hoc* für die Theophagie geschaffene Wesen darstellen, die ansonsten rein (literarisch) fiktiv sind.

[5] Es handelt sich wohl um einen Schlangendämon, der in der typischen Gestalt einer wütenden Kobra beschrieben ist; vgl. PT 295 § 438b, PT 386 § 679e und den magischen P. Harris, in dem eine Schlange dieses Namens von Schu (oder Onuris?) mit einem Speer getötet wird; s. Lange, *Magische Papyrus Harris* (P. Harris 501 = P. BM 10042, II, 7), S. 21 und 23, Zeile 17). Vgl. ebenfalls Faulkner in *JEA* 10 (1924), S. 99 Anm. zu § 401b und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 186f. In diesen anderen Textbelegen scheint die Schlange dem Verstorbenen gegenüber aber feindlich eingestellt zu sein.

[6] Vgl. Sethe, *Komm.* II, S. 157 und Kees, *Farbensymbolik*, S. 451 und 469. S. ebenfalls TB 69 (54) sowie TB 125 (5-9), wo von den 42 Göttern der "Halle der vollständigen Wahrheit" gesprochen wird, "...die von denen leben, die zum Bösen gehören und sich von ihrem Blut nähren an jenem Tag, an dem Rechenschaft abgelegt wird vor Wennefer (Osiris)". Auch *Ḥrj-ṯrwt* wird eine solche Totengottheit sein.

[7] Beachte die Bemerkungen von Sethe, *Komm.* II, S. 157: Chons als Form des Thoth, als Heilgott bzw. als Thoth, der die Köpfe abschneidet; s. dazu Kapitel II.2.5.2. Vgl. zur Verwandschaft des Mondgottes Chons mit dem Mondgott Thoth, die beide die Feinde des Verstorbenen mit ihren Mondsicheln als Messern bekämpfen, Kees in *ZÄS* 60 (1925), S. 3. S. auch B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 167f, Zandee, *Death*, S. 213, B.16.h und TB 83 (11-13) für die Identifikation des Verstorbenen mit Thoth und Chons.

[8] Zur "blutrünstigen Rolle" dieses Gottes sind CT 34 (I, 123b) ("I will cause you to see the Wine-press God with his knives in his shape of 'Slaughterer'..."), CT 473 (VI, 8e) ("It is the cauldron (*ktwt*) in the hand of the Winepress-god") und TB 17, 224f zu vergleichen, wo er ein Folterknecht des Osiris ist. Vgl. B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 217-219 mit Belegestellen, dies. in *GM* 2 (1972), S. 9-13, Zandee, *Death*, S. 215f, B.16.n, Leclant in *FS Zandee*, S. 84f, Ciccarello in *FS Hughes*, S. 43-54, Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 81, Helck in *LÄ* V, 590f (s.v. *Schesemu*) sowie Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 187, Spiegel, *Auferste-*

ist anscheinend der früheste Beleg für Chons, welcher zur Zeit der Abfassung des Textes vielleicht noch nicht ranggleich unter die anderen Gottheiten aufgenommen war und daher abseits stand und sich für diesen 'blutigen' Einsatz anbot. Möglicherweise wurde Chons mit Absicht als Schlachter gewählt, um als noch wenig bekannter Außenseiter unter den Göttern das Schlachten seiner Geschwister durchzuführen. Zudem wurde seine Mondsichel mit einem Messer verglichen, wie dies auch für Thoth gilt[1]. Die fünf blutigen Helfer wurden am Himmel angesiedelt und wahrscheinlich als Sternbilder oder andere Himmelserscheinungen aufgefaßt. Sie werden überdies als Todesboten zu betrachten sein, welche der Verstorbene kraft seiner Herrschermacht aussendet (vergleiche § 400b)[2] (zu den Boten des Todes siehe auch Kapitel I.4.5 und III.2.2).

In den folgenden Paragraphen werden Zeitpunkt und Art beschrieben, wann und wie die Götter dem Verstorbenen als Mahl dienen (§ 404a-406b): "Ihre Großen sind für sein morgendliches Mahl (*jšt-dwȝt*), zweimal (zu sprechen), ihre Mittleren für sein Abendmahl (*mšwt*)[3], ihre Kleinen für sein nächtliches Mahl (*jšt-ḫȝwj*)[4] und ihre Greise und ihre Greisinnen für seine Feuerung (*kȝpt*). Die aus Mineral bestehen, indem sie im Norden des Himmels sind (*ʿȝtj.w mḥtj.w pt*)[5] – das sind die unvergänglichen Sterne -, sie sind es, die ihm Feuer legen an die Kessel, die sie enthalten, mit den Schenkeln ihrer Ältesten. Die inmitten des Himmels sind, gehen umher (bzw. dienen) für Unas, wenn für ihn die Feuerstellen hergerichtet werden mit den Füßen ihrer Greisinnen". Hier helfen dem Verstorbenen neben den unvergänglichen Sternen, bei denen es sich um die Ahnen des Königs handelt, auch andere Himmelsbewohner.

Die geopferten Götter, die ebenfalls als himmlische Mächte gedacht sind[6], werden dagegen nicht mit Namen genannt oder näher beschrieben. Sie werden entweder nur in der Form eines Personalpronomens (§ 394a und *passim*; vergleiche auch PT 256 § 302c-d) oder mit anderen, wenig aussagekräftigen Umschreibungen wie "jeder Gott" (*nṯr nb*, § 397a, § 411d) oder die "Weisen" (*sȝȝ.w*, § 410b) bezeichnet. Eine

---

hungsritual, S. 449 n. 57, Junker in *ZÄS* 48 (1910), S. 72f und besonders Schott in *ZÄS* 74 (1938), S. 88-93, vor allem S. 88 und 93.

[1] Vgl. die vorletzte Fußnote und unterstützend Brunner in *LÄ* I, 960 (s.v. *Chons*); in den Sargtexten ist Chons immer noch als grausamer Gott bekannt, der sich von Menschen ernährt (CT 310 (IV, 65j): "I am Khons who sends out the rage which burns (?) hearts"; CT 311 (IV, 67s): "I will appear as Khons who lives on hearts" und CT 994 (VII, 209b-c): "I will live on heads, for I am Khons"); vgl. auch B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 167f. Andererseits dient er dem Verstorbenen im Totengericht als Helfer (P Berlin 3024 (Lebensmüder) Zeile 24f, in der Übersetzung von Barta, *Gespräch*, S. 21: "Möge mich verteidigen Chonsu, der in der Wahrheit schreibt"). Zu Chons vgl. ebenfalls Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 436. Für feindliches Verhalten des Chons s. P. Ebers 108, 17: eine Chons-Geschwulst (*ʿȝt nt Ḫnsw*) und 109, 19: eine *ʿnwt*-Schwellung des Chons-Gemetzels (*šʿt-Ḫnsw*), vgl. dazu Posener in *JEA* 35 (1949), S. 79 n. 2.

[2] Schott in *ZÄS* 74 (1938), S. 93 und Firchow, *Stilistik*, S. 180.

[3] Vgl. zu diesem Abendmahl (*mswt*) Hornung in *ZÄS* 86 (1961), S. 109-11 (*mšrw*), ders., *Nacht und Finsternis*, S. 10 und 110 sowie das Fest des Abendmahles im Ritual "Schutz des Hauses" (*sȝ-pr*), welches nicht unbedingt jeden Abend, sondern auch nur fakultativ einmal im Jahr am letzten Abend des Jahres stattfinden konnte, Ritner in *JARCE* 27 (1990), S. 39f und Jankuhn, *Buch*, S. 5ff, 9 und 143.

[4] Vgl. zu diesem nächtlichen Mahl (*ḫȝwt = jḫt-ḫȝwjj*) Hornung in *ZÄS* 86 (1961), S. 106-108, ders., *Nacht und Finsternis*, S. 13 und 110 sowie das Letopolisfest zur Vernichtung der Feinde des Osiris, welches Ritner in *JARCE* 27 (1990), S. 30f wie folgt beschreibt: "The sacrificial goats and Osorkon's enemies are envisaged as evening meals cooked for the gods, exactly like the demon in O. Gardiner 363"; bei Osorkon werden reale Feinde vernichtet, auf dem Ostrakon dagegen ein Nachtdämon.

[5] Zur Vorstellung der Ägypter, daß Teile und Bewohner des Himmels aus kostbaren Mineralien bestanden, vgl. Kees, *Farbensymbolik*, S. 430f.

[6] Vgl. Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 439 n. 5.

nähere Charakterisierung erfolgt nicht. Für die Formulierung in § 399b "...an diesem Tag des Schlachtens (*rḫs*) der Ältesten (*sms.w*)" sind CT 136 (II, 163b-c) und CT 573 (VI, 178) zu vergleichen[1]. Eine weitere Umschreibung der verzehrten Gottheiten findet sich in § 397b-c: "...der die Eingeweide ißt von denen, die gekommen waren, indem ihre Körper mit Zauber gefüllt sind, von der Feuerinsel"[2]. Die Feuerinsel wird hier als Urhügel und Geburtsort aller Götter verstanden (vergleiche dazu Kapitel I.4.5, II.2.5.2 und III.1.4).

Es wurde bereits zu Anfang dieses Kapitels betont, welche einzigartige Stellung der Kannibalenhymnus in den Pyramidentexten einnimmt. So lassen sich nur wenige Sprüche finden, in denen ähnliches Gedankengut enthalten ist und die der Feindvernichtung dienen. Auf PT 254 § 278a und PT 299 § 444e, in denen der Verstorbene droht, jeden auf seinem Weg Befindlichen ganz und gar aufzuessen, wurde bereits in Kapitel 1.2.1 hingewiesen[3]. Ergänzend ist noch auf den verwandten Sargtextspruch CT 622 (VI, 236) zu verweisen. In PT 254 § 292a-b droht der Verstorbene Widersachern zusätzlich an: "Ihre *ḥ3tj*-Herzen fallen seinen Fingern anheim, ihre Eingeweide den Bewohnern des Himmels, ihr Rotes (Blut) den Bewohnern der Erde", gemeint sind hier Vögel und wilde Raubtiere. Dies entspricht allerdings eher unserer heutigen Redensart "Jemanden den wilden Tieren zum Fraß vorwerfen" und ist kein Ausdruck von Kannibalismus[4].

In PT 665 § 1899a-e hat der Verstorbene ebenfalls seine Feinde verschlungen: "Lebe, lebe, o diese Neith, in diesem deinem Namen: '(Die) bei den Seelen (ist)', indem du erscheinst als *Wpjw*, als Seele (*b3*) an der Spitze der Lebenden, als Macht (*sḫm*) an der Spitze der Geister, als einziger Stern, der seine Feinde verzehrt hat", und in § 1907b heißt es: "Ihre (der Geister) Boten bringen für dich, und du lebst von ihren *ḥ3tj*-Herzen". Auch hier erlangt der Verstorbene durch seine Allmacht die Möglichkeit, seine Feinde zu (ver)tilgen. In PT 535 § 1286a-c wird das Gefolge des Seth von Horus geschlachtet und ihr Blut getrunken, und in PT 477 § 966d will der Verstorbene ein Glied des Feindes des Osiris verschlingen. Beide Sprüche beschäftigen sich mit den Feinden des Osiris und werden daher in Kapitel II.2.4.2 über das "Opferritual" behandelt.

In PT 320 § 516b-c könnte sich möglicherweise ebenfalls ein vager Hinweis auf eine solche Vorstellung finden: "Unas ist der Babi, der Herr der Nacht, der Stier der Affen, der von denen lebt, die ihn nicht kennen". Wer diese Wesen sind, ist jedoch kaum näher bestimmbar. In TB 125 (116) lebt der Dämon Babi von den Eingeweiden der Ältesten bzw., in einer Variante des Spruches, von denen der Großen, so daß in PT 320 ebenfalls diese Urwesen gemeint sein könnten (vergleiche zu diesem Spruch auch Kapitel III.1.2).

---

[1] S. Kees in *ZÄS* 78 (1942), S. 45 mit n. 7. Vgl. auch Gilula in *Tel Aviv* 4 (1977), S. 94f, der den "*Tag* des Schlachtens (bzw. Schlagens) der Ältesten" mit Hinweis auf CT 136 (II, 163b-c) und CT 573 (VI, 178) als die "*Nacht* des Schlachtens (bzw. Schlagens) der Ältesten" mit dem biblischen Exodusbericht über die "Nacht des Erschlagens der Erstgeborenen" (*Exod.* 11, 4-6; 12, 29-30) in Verbindung bringt. Tatsächlich kann *sms.w* ebenso mit "Erstgeborene" statt "Älteste" übersetzt werden; Gilula vermutet als Vorbild für die Exoduserzählung einen ursprünglich aus Ägypten stammenden schon lange kursierenden Göttermythos.

[2] Vgl. Kees in *ZÄS* 78 (1942), S. 48 und Schott in *ZÄS* 74 (1938), S. 92, Bickel, *Cosmogonie*, S. 67-70 sowie für eine Zusammenstellung der Belege der Feuerinsel in den Sargtexten B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 319f.

[3] Vgl. zu diesen beiden Stellen auch die Kommentare bei Altenmüller in *GS Otto*, S. 33-35 und bei Zandee, *Death*, S. 160, B.6.c.

[4] Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 3 geht hier allerdings von Tierdämonen aus.

Abschließend soll nochmals betont werden, daß der eigentliche Zweck des Kannibalismus die Aufnahme der Lebenskräfte der Götter ist – und hier sind es vor allem diejenigen Kräfte, die der verstorbene König ursprünglich noch nicht besaß. Mit dem "Opferritual", dem Seth in den Pyramidentexten in der Gestalt eines Opfertieres unterworfen wird (siehe Kapitel II.2.4.2), ist dagegen im Vergleich keine wirkliche Übereinstimmung feststellbar[1]. Dies gilt einerseits für die Beschreibung der Körperzergliederung, die im Falle von Seth detailliert seine einzelnen Körperglieder auflistet (aber nicht die Handlung des Einfangens, Zerlegens usw.), ebenso wie für die dort beschriebene Verteilung der Glieder an andere namentlich genannte Götter, nicht aber an den Verstorbenen selbst. Für das "Opferritual" ist ein beabsichtigter Verzehr durch diese Götter aber *eben nicht* nachzuweisen, die geistigen Wesensbestandteile des Seth werden nicht erwähnt und in keiner Form verinnerlicht. Interessant ist in diesem Zusammenhang noch PT 372 § 653a-d: "Horus hat die Schenkel deiner Feinde (*ḫftj.w*) ausgelöst, und Horus hat sie dir gebracht, zerteilt. Horus hat ihren Ka von ihnen entfernt, damit du mächtig (?, *nsr*)[2] seiest durch das, was dein Herz mit ihnen tun wird in diesem deinen Namen *Nsr-mš*-Stier". Dieser in seiner Formulierung einerseits auf ein "Opferritual" verweisende Spruch, dient andererseits anscheinend doch der Verinnerlichung der (geistigen) Kräfte der Feinde des Verstorbenen, mit denen hier konkret das Gefolge des Seth gemeint ist (vergleiche Kapitel II.2.2).

Neben dem Machtgewinn des verstorbenen Königs, der ihm den Weg zu den Sternen ermöglicht, ihm zugleich aber explizit die Möglichkeit gibt, sich eventuell in den Weg stellende Widersacher – wie auch andere Feinde – zu vernichten, sowie den Schutz der Pyramide zu gewährleisten, könnte im Kannibalenhymnus zugleich eine feine Anspielung auf die in späteren magischen Texten immer wieder erwähnte Bestrafung der Rebellion des ersten Göttergeschlechts (der *ms.w Bdšt*, "Kinder der Ohnmächtigen") durch Re auf der Feuerinsel bei seinem Herrschaftsantritt vorliegen (zur Feuerinsel vergleiche Kapitel I.4.5, zu *Bdšt* und den *ms.w Bdšt* Kapitel III.1.4), denn in PT 343 § 558a-b wird diese "Ohnmächtige" (*Bdšt*) ins Feuer geworfen: "Es kommt die Ohnmächtige, es brennt das Feuerbecken. Die 'Diener' (*jmj.w st-ꜥ*)[3] stehen da, damit ein Mahl dem Teti gegeben ist". Es ist dort vielleicht nicht ausschließlich an ein Brandopfer gedacht, sondern möglicherweise auch an eine (gebratene) Mahlzeit für den verstorbenen Herrscher. Möglicherweise lebt der Verstorbene auch in diesem Spruch vom Verzehr der Götter, hier gleichzeitig verbunden mit der Vernichtung eines 'bösen' Götterfeindes.

I.4 Namentlich genannte, dem Verstorbenen feindlich gesonnene Götter

In den hier folgenden Kapiteln werden diejenigen Gottheiten einzeln behandelt, die sich in den Pyramidentexten feindlich gegen den verstorbenen Herrscher verhalten können und dabei namentlich genannt werden. Alle diese Götter zeigen sich ihm gegenüber in den Pyramidentexten sonst üblicherweise freundlich und hilfsbereit.

Zunächst werden die einzelnen Götter des osirianischen Götterkreises behandelt, es sind dies die Mitglieder der großen Götterneunheit (Geb und Nut, Schu und Tefnut,

---

[1] So auch unterstützend Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 432.

[2] Vgl. zu diesem Verbum *WB* II, S. 319 ohne Übersetzung und Sethe, *Komm.* III, S. 200f.

[3] Ebenfalls in PT 273-274 § 398b heißt es von Unas: "Unas erscheint als dieser Große, der Herr der 'Diener' (*jmj st-ꜥ.wj*, lit. "Der zu Händen Seienden")". Vgl. zu diesem Priestertitel auch Otto in *AnOr* 17 (1938), S. 26 n. 5.

Osiris und Isis, Seth und Nephthys und Horus), ergänzt durch die Akeru, Thoth, Cherti und Chentiirti sowie die Schlachter. Im Anschluß daran folgt ein Kapitel über die Urgötter Nun und Naunet, Amun und Amaunet sowie Atum. Es schließen sich einige Kapitel an, die sich in der Reihenfolge des Weges des Verstorbenen zum Himmel aneinanderreihen, angefangen mit dem Himmelsfährmann, gefolgt von den Türhütern des Himmels. Im Anschluß daran wird das Totengericht besprochen, dem sich der Verstorbene beim Eintritt in das Jenseits stellen mußte. Wenn dem toten Herrscher in diesem Fall auch strenggenommen keine namentlich genannten Gottheiten entgegentreten, sondern ein in den Pyramidentexten erst in Ansätzen belegtes anonymes Richterkollegium, das für sich genommen keine Gefahr darstellt, so war eine mögliche Verurteilung durch einen Schuldspruch eine ernstzunehmende Bedrohung, die unter allen Umständen vermieden werden mußte. Zum Schluß findet die personifizierte Pflanzengöttin Hedenut Beachtung, deren Pflanze zur rituellen Reinigung am Schluß von Tempel- und Bestattungsritualen Verwendung fand.

I.4.1 Die Erdgötter (Geb und Akeru)

Die Erde wird in den Pyramidentexten zumeist durch Geb, den Vater des Osiris und zugleich des mit Osiris identifizierten Verstorbenen, repräsentiert[1]. Neben diesem Gott können die Akeru (*3kr.w*) als Erdgötter erscheinen. Eine besondere Rolle spielt die Erde als Vater (in unserem Sinne: Mutter) der Schlangen, die den Verstorbenen bedrohen. Sprüche dieser Kategorie werden in Kapitel IV behandelt.

Der König möchte nach seinem Tode – wie bereits mehrfach erwähnt – zum Himmel aufsteigen, um sich dort mit den unvergänglichen Sternen zu vereinigen bzw. um seinen Platz in der Barke des Sonnengottes einzunehmen. Er strebt dafür naturgemäß von der Erde fort[2]. Die eigentliche Gefahr durch die Götter der Erde besteht für ihn darin, daß sie ihn festhalten könnten, um ihn an diesem Aufstieg zu hindern. Dagegen setzt er sich zur Wehr.

Wie sich Geb dem Verstorbenen gegenüber verhalten soll[3], wird in PT 524 § 1235c beschrieben: "Geb läßt diesen Pepi zum Himmel auffliegen...". PT 485 B (Sethe = Faulkner 485 A) § 1030c-d lautet: "Pepi ist zu dir gekommen, o Vater, Pepi ist zu dir gekommen, o Geb. Mögest du deinen Arm diesem Pepi (hilfreich) reichen, damit dieser Pepi zum Himmel aufsteigt zu seiner Mutter Nut". Auch PT 548 § 1343a berichtet: "Geöffnet ist der Mund der Erde für diesen Osiris Pepi, Geb hat zu ihm gesprochen" und etwas deutlicher verkündet PT 437 § 796a-c: "Die Erde spricht: 'Die Türen des Aker sind für dich geöffnet, die Türen des Geb sind dir aufgetan'. Mögest du herauskommen auf die Stimme des Anubis, indem er dich verklärt wie Thoth". Hier wie im praktisch gleichlautenden Spruch PT 483 § 1014a-b öffnen Geb sowie Aker die Türen der Erde und lassen den Verstorbenen freiwillig zum Himmel ziehen, "...denn er gehört nicht zur Erde, Pepi gehört (vielmehr) zum Himmel" wie PT 467

---

1 Zum Verhältnis des Geb zur Erde, vgl. Barta, *Neunheit*, S. 95f. Für Geb und die Akeru als feindliche Größen s. Zandee, *Death*, S. 91ff, A.11.a, A.11.h und A.11.i.

2 Hoffmeier in *JARCE* 30 (1993), S.117-123 möchte den schwarzen Basaltboden des offenen Hofes der Pyramidentempel als Symbol für den dunklen Erdboden des Geb und als Ort des Ritualvollzuges des Himmelsaufstieges des Verstorbenen ansehen. Die Decken der Umgänge um diesen Hof wiesen zudem Sterne auf, der Pyramidentempel stellte somit einen Mikrokosmos dar.

3 Für die Unterstützung des Geb gegen Seth s. Kapitel II.2.5.3. Zahlreiche Sprüche (wie z.B. PT 610 § 1713 und PT 697 § 2169) beinhalten zudem Beschreibungen, wie die Türen der Erde sich öffnen, um den Verstorbenen zum Himmel aufsteigen zu lassen, vgl. Hoffmeier in *JARCE* 30 (1993), S. 121f.

§ 890b berichtet[1]. So kann PT 553 § 1361b verkünden: "Geöffnet sind dir die Türflügel des Grabes (*ḥ3t*)", welches die Umklammerung durch die Erdgötter symbolisiert. Der Verstorbene schüttelt daher die Erde von sich ab (z.B. PT 366 § 626b, PT 419 § 747b, PT 497 § 1067a, PT 553 § 1363a und PT 593 § 1627b). Zudem wird in etlichen Sprüchen betont, daß der Verstorbene der Sohn und Erbe des Geb ist (z.B. PT 307 § 483c, PT 478 § 977d, PT 610 § 1710b) und daß Geb ihn auf seinen rechtmäßigen Thron setzt (z.B. PT 356 § 576c und PT 371 § 649d). Daher kann PT 670 § 1986a-b festhalten: "Der Gott erwacht, der Gott steht auf wegen dieses Geistes, der aus der Unterwelt kommt, dem Osiris Pepi, der herauskommt aus Geb".

Dagegen berichtet nun PT 127 § 80a: "O Osiris Unas, tanze! Nicht wird Geb Unrecht tun (*jsf*) an seinem Erben (*jwꜥ*), der erbt (*jwꜥ*)". In § 80b wird als Ritualopfer ein Rinderschenkel (*jwꜥ*) gereicht. Nach Augenschein der vorher aufgelisteten Sprüche kann das zu vermeidende Unrecht[2] nun darin bestehen, daß Geb seinen Erben nicht auf den ihm zustehenden Thron setzt, oder daß er ihn festhält, so daß er nicht zum Himmel aufsteigen kann. Da hier besonders das Erbe betont wird, ist vielleicht doch eher die erste Möglichkeit anzunehmen. Die Bedeutung der Ritualopfergabe des Rinderschenkels ist in diesem Zusammenhang nicht klar, sie wurde wohl nur wegen des Wortspiels ausgewählt.

Die Aussage von PT 258 § 308a-309c entspricht dagegen klar der zweiten Interpretationsmöglichkeit von PT 127: "Spruch: Unas ist Osiris in einem Staubsturm (*ssw*). Die Erde ist sein Abscheu (*bwt*), nicht wird Unas in Geb eintreten, so daß er vernichtet (*ḥtm*) wird, noch schläft (*qd*) er in einem Haus auf der Erde, so daß seine Knochen zerbrochen (*sḏ*) würden, sein Unheil (*sḏb.w*) ist vertrieben (*dr*). Unas hat sich gereinigt mit dem Auge des Horus, sein Unheil (*sḏb*) ist vertrieben (*dr*) von den beiden Weihen des Osiris. Unas hat seinen Ausfluß (*rḏw*)[3] abgelöst zur Erde in Kus. Es ist seine Schwester, die Herrin von Buto (*W3ḏjt*, die Tochter des Geb), die ihn beweint. Unas ist auf dem Weg zum Himmel, Unas ist auf dem Weg zum Himmel, mit dem Wind, mit dem Wind. Nicht wird er gehemmt (*ḫmj*), nicht gibt es etwas, durch das er gehemmt (*ḫmj*) wird". Dieser Text ist sehr aussagekräftig. Der Verstorbene wird nicht in die Erde gelegt werden ("...in Geb eintreten"), und er wird sich nicht auf Dauer in einem Grab beisetzen lassen ("...noch schläft[4] er in einem Haus auf der Erde"). Er kann weder vernichtet, noch können seine Knochen zerbrochen werden. Sein Unheil, hier als Verwesung (als Folgeerscheinung der Ermordung durch Seth) gedacht (vergleiche auch Kapitel III.2.8), ist mit Hilfe von Isis und Nephthys,

---

[1] Auch auf dem Sarg der Anchnesneferibre heißt es (Zeile 3): "Sie (die Seele) ist nicht im Hause des Geb gefangen gehalten", s. Sander-Hansen, *Anchnesneferibre*, S. 8; in TB 68 (3) sagt der Verstorbene: "Geöffnet sind mir die Riegel des Geb"; und in TB 65 (9-10) heißt es: "Laß mich auf dem Platz des Re sitzen, daß ich meinen Leib fortnehme von Geb". Vgl. Sander-Hansen, *Begriff*, S. 17 mit n. 9-11 sowie zu diesem Kontext Junker, *Pyramidenzeit*, S. 132f.

[2] Mercer, *Pyramid Texts* I, S. 44 übersetzt das Verb *jsf* dagegen mit "Geb is not angry (?) with...". Die Verbindung mit dem bekannten *jsft* "Unrecht, Sünde" ist aber klar, s. auch *WB* I, S. 129 und Allen, *Inflection*, S. 599. In den Pyramidentexten wird *jsft* nur selten verwendet, vgl. z.B. PT 627 § 1775a-1776b (rekonstruiert) und PT 688 § 2086b-c, wo es jedoch nicht auf den Verstorbenen bezogen ist, vgl. auch Kapitel III.2.8.

[3] Das ist die Unreinheit des Todes. Vgl. zu diesem Begriff van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 111. Barta, *Neunheit*, S. 112 weist darauf hin, daß der Ausfluß (*rḏw; ḥw33t*) des Verstorbenen als Osiris wie auch das Reinigungswasser (*ꜥbw*) ein Hinweis auf das fruchtbare Überschwemmungswasser des Osiris (als Nil) ist. Für eine andere Interpretation vgl. Störk in *LÄ* III, 994f (s.v. *Leichensaft*) und allgemein Kapitel III.2.5.

[4] Für Schlaf als Synonym des Todes s. Kapitel II.2.3.6 und III.2.3.

den beiden Weihen, beseitigt. Der verstorbene König hat sich stattdessen mit dem Horusauge gereinigt, und er hat seinen Ausfluß, das Leichensekret, entfernt und zwar charakteristischerweise zur Erde, die er verlassen wird. Anschließend erhebt er sich als Staubsturm zusammen mit dem Wind zum Himmel. Zum Schluß wird nochmals bekräftigt, daß er bei dieser Handlung nicht behindert werden wird. PT 259, der eine andere Version von PT 258 darstellt, hat in den § 312a-313d weitestgehend denselben Inhalt. Lediglich an zwei Stellen gibt es signifikante Unterschiede. So ist in § 312f statt des Ausflußes (*rḏw*) von Seilen oder Binden (*rwḏ.w*) im Sinne von Fesseln der Feinde die Rede. Gemeint ist wohl, daß der Verstorbene mit seinem Leichensekret, das in der Version von PT 258 eindeutig genannt ist, symbolisch die Fesseln seines irdischen Aufenthalts abgeworfen hätte. Der zweite Unterschied ist in § 313c zu finden, in dem der Verstorbene nicht mit dem Wind, sondern gemeinsam mit Schu und Re auf dem Weg zum Himmel ist. Schu hilft ihm in seiner Funktion als Luftgott, während ihn Re zu sich holt.

Ebenfalls von der Erde fort strebt der Verstorbene in PT 332 § 541a-e: "Teti ist der, der aus der *mḥn*-Schlange hervorgekommen ist, Teti ist hervorgekommen in seinem Gluthauch, indem er sich umwendet. Teti ist davongegangen, ihr beiden Himmel, Teti ist hervorgekommen, ihr beiden Erden. Teti ist auf das grüne *q3d*-Kraut[1] getreten (*ẖnd*), unter den Füßen des Geb. Er betritt (nun aber) die Wege der Nut".

In Spruch PT 254 § 277b-c, der bereits in Kapitel I.2.3 behandelt wurde, wird Re als Strafe angedroht, falls er dem Verstorbenen nicht seinen Thron einräumen sollte, daß "...eine Verwünschung über seinen (des Verstorbenen) Vater Geb" gemacht wird: "Die Erde, sie soll nicht mehr sprechen, Geb er soll sich nicht mehr wehren (*w3*) können". Diese Drohung ist wirklich ungewöhnlich, da der Gott Geb an dieser Stelle keinen Einfluß auf den Ausgang des Geschehens hat. Seine Strafe gleicht mit völliger Sprach- und Regungslosigkeit der Totenstarre, der der Verstorbene gerade entkommen will.

Sehr wohl verständlich ist dagegen der Grund der Drohung, die in PT 539 § 1321c-d wie folgt formuliert ist: "Geb (ist es): Er kann nicht hinaufspringen seinen Weg (?); damit er (der Verstorbene) aufsteigen möge und damit er sich zum Himmel erheben möge". Es handelt sich bei diesem Spruch um einen Himmelfahrtsspruch, der den sicheren Aufstieg des verstorbenen Herrschers garantieren soll. Neben Geb werden außerdem die Göttin Nut (siehe hierfür das folgende Kapitel I.4.2) und ganz allgemein "Jeder Gott, der nicht für diesen Pepi eine Treppe schlagen wird" in gleicher Art und Weise genannt. Offensichtlich sind hier nur diejenigen Götter namentlich angesprochen, die in direktem Zusammenhang mit der Himmelfahrt des Verstorbenen stehen: die Erde (Geb), die er verläßt, der Himmel (Nut), zu dem er aufsteigt, und im übrigen alle anderen, prophylaktisch nicht durch die Nennung von Namen eingeschränkten Götter, die nicht beim Aufstieg behilflich sein wollen. Die Einleitung zu dieser Passage in PT 539 lautet (§ 1320a) dann auch folgerichtig: "Aufruhr!" (*ẖnnw*)[2], denn die Weigerung, dem Verstorbenen zu helfen, muß Aufruhr verursachen. Die Drohung dieses Spruches besteht für Geb darin, daß er nicht seinen Weg hinaufsprin-

---

[1] Auch Westendorf in *FS Winter*, S. 266f interpretiert diese Stelle dahingehend, daß der Verstorbene der negativ konnotierten Erde entkommen will. Vgl. *ibid.* für weitere Informationen zum *q3d*-Kraut, welches zur Vertreibung von Dämonen (in Schlangengestalt) eingesetzt wurde (z.B. CT 209 (III, 163c)).

[2] Gemeint ist sicher Aufruhr im Himmel, vgl. PT 257 § 304a.

gen kann (*n stp.n=f jbt=f*), wie es Faulkner interpretiert[1]. Sethe enthält sich einer Übersetzung für den Terminus *jbt*, und Mercer übersetzt: "Geb is not diverted (abgelenkt) from his way". Sethe möchte diesen Satz in Zusammenhang mit der Drohung für Nut, daß sie nicht koitieren kann, als Einschränkung der sexuellen Potenz des Geb interpretieren[2]. Nach Meinung des Verfassers besteht aber weder ein Anlaß dazu, noch gibt die Schreibung von *stp jbt* einen Hinweis darauf, z.B. durch eindeutige Determinative. Der Verfasser möchte diese Wortfolge vielmehr dahingehend interpretieren, daß Geb sich nicht mehr rühren kann, wie auch PT 254 § 277c andeutet: "Geb, er soll sich nicht mehr wehren können". Mit *seinem* Weg – wenn denn Weg die richtige Übersetzung ist – ist vielleicht eher der Weg des Verstorbenen zum Himmel gemeint, den Geb nicht mehr durch eigene Inanspruchnahme gefährden kann.

Möglicherweise waren ähnliche Gründe wie die hier vorgetragenen dafür verantwortlich, daß in vier Gräbern von Hohenpriestern in Heliopolis (datiert in die 6. Dynastie oder wenig später) der Name des Geb, wie auch der des Atum unterdrückt wurde. Selbst in den Titulaturen der Priester wird nur von den "Priestern des Herrn von Heliopolis" (*ḥm-nṯr nb Jwnw*) und den "Priestern des Herrn der Erde" (*ḥm-nṯr nb tȝ*) gesprochen. Das wäre nicht weiter ungewöhnlich, wenn ebenso alle anderen Götternamen von ähnlich unüblichen Umschreibungen betroffen wären; das ist allerdings nicht der Fall, die Namen von Osiris, Anubis, Ptah-Sokar, Sepa und Maat sind voll ausgeschrieben; lediglich die Determinative von Menschen und Tieren wurden unterdrückt oder verstümmelt[3]. Diese Behandlung der beiden Götter Geb und Atum geht über die übliche Verstümmelung potentiell gefährlicher Lebewesen in Grabinschriften des Alten Reiches hinaus und muß einen besonderen Grund gehabt haben – sie wurden als Gefahr für den Verstorbenen betrachtet.

Auch die – häufig mit Geb identifizierten – anderen Erdgottheiten (*ȝkr.w*) (gemeint ist der Doppelsphinx (bzw. -stier oder -löwe)[4]) können dem Verstorbenen gegenüber feindlich auftreten, indem sie ihm auf dieselbe Weise durch Festhalten auf der Erde behindern, wie z.B. aus PT 374 § 658d-e hervorgeht, der eine solche Aggression unterbinden will: "Nicht wirst du von den Erdgöttern (*ȝkr.w*) gepackt (*nḏr*) werden, und nicht wirst du von den Sternen (*sḥd.w*) abgewehrt (*ḫsf*) werden". Die Sterne, stellvertretend für den Himmel, werden gleichermaßen den Verstorbenen nicht zurückweisen (vergleiche Kapitel I.4.15). PT 703 § 2202b-c äußert sich ähnlich: "Horus hat deinen Widersacher (*jmj-rd*) vertrieben (*dr*); nicht mögen die Erdgötter (*ȝkr.w*) dich packen (*nḏr*)"; und in § 2205 beginnt eine leider verstümmelte Textpassage: "Nicht wird Pepi gepackt (*nḏr*) von ///". Aufgrund der Parallele mit PT 374 sind an dieser Stelle vermutlich ebenfalls die Sterne gemeint gewesen, wenn auch nicht das dort verwendete Aktionsverbum *ḫsf* vorliegt. Zu vergleichen ist dazu CT 66 (I, 280): "Die Erdgottheiten können dich nicht festhalten"[5] sowie TB 92 (31), ein Spruch "Das Grab zu öffnen

---

1 Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 95 n. 5 und S. 209 n. 12. Vgl. auch PT 307 § 485a, in dem diese Strafe ebenfalls Göttern, die den Verstorbenen auf seinem Weg zum Himmel behindern könnten, angedroht wird.

2 Sethe, *Komm.* V, S. 245.

3 Vgl. Lacau in *ASAE* 26 (1926), S. 77-79.

4 S. zudem Hornung in *LÄ* I, 114f (s.v. *Aker*), Hassan, *Hymnes religieux*, S. 155-157, Jéquier, *Considérations*, S. 172-175, Müller, *Egyptian Mythology*, S. 368f und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 400f sowie III, S. 950.

5 Vgl. zu diesem Aspekt der Feindschaft der Erdgötter CT 75 (I, 398), CT 105 (II, 112), CT 160 (II, 384), CT 586 (VI, 206c), CT 846 (VII, 50c) sowie TB 108 (35) und TB 149 (65) und de Wit, *Lion*, S. 186f.

für den Ba und für den Schatten"[1]: "Du wirst nicht eingesperrt von der Erde". Als Bewohner der Erde (*jr.w tꜣ*) bezeichnet PT 484 § 1022a-c Wesen, die Pepi nicht behindern sollen: "Dieser Pepi ist der Hügel von Land (der Urhügel) im Meer, dessen Arm die Bewohner der Erde nicht ergreifen (*nḏr*), und nicht werden die Bewohner der Erde (*jr.w tꜣ*) den Arm dieses Pepi ergreifen (*nḏr*). /// die Bewohner der Erde (*jr.w tꜣ*)". Wie in PT 374 und PT 703 wird in PT 484 das Verb *nḏr* verwendet, so daß es sich möglicherweise ebenfalls in diesem Spruch um die Erdgötter handelt, eine Identifikation mit irdischen Widersachern ist jedoch nicht ganz auszuschließen (vergleiche Kapitel V.2).

Die Sargtexte zeigen die Aker-Erdgötter bemerkenswerterweise in einem engen Verhältnis zu Seth stehend, da sie dort mit dem Sethtier oder Schlangen determiniert werden können[2]. Diese Beziehung drückt sich vielleicht ebenfalls in PT 573 § 1484d-e aus: "Dieser Pepi ist bewahrt (*nḥm*) vor dem Widersacher (*jmj-rd*) auf (?) Erden (Version Pepi I.). Dieser Pepi ist erlöst (*sfḫ*) von dem Angreifer (*jmj-ꜥ(j)*)". Da beide Termini für "Widersacher / Angreifer" in den Pyramidentexten gerne als Bezeichnung für Seth verwendet wurden (vergleiche Kapitel II.2.1), wird hier wie in PT 703 (neben den dort erwähnten Erdgöttern) wahrscheinlich von Seth gesprochen, wobei es sich – wie aus dem nur bei Pepi I. vorhandenen ungewöhnlichen Zusatz "auf (?) Erden" (*jm tꜣ*) ersichtlich – in PT 573 ebenso um diesseitige Feinde handeln könnte; diese werden zudem in § 1484a (*rmṯ*) genannt (vergleiche Kapitel V.2). *Jmj tꜣ* bedeutet jedoch eigentlich "in der Erde" und nicht "auf der Erde" – üblicherweise mit *tp tꜣ* umschrieben –, so daß vielleicht doch eine Anspielung auf die Erdgottheiten vorliegt.

Eine andere Umschreibung der Untat der Erde – gemeint sind sicher die Götter der Erde, entweder Geb, aber wahrscheinlicher die *ꜣkr.w* – findet sich in PT 690 § 2110a-b: "Wenn dieser Pepi nicht gebannt (*šnj*)[3] wird von der Erde, dann wird *Jḫt-wtt*[4] nicht gebannt von der Erde". Das Verb *šnj*, für das Rudolf Anthes die Übersetzung "bannen" bevorzugt, kann auch mit "umfangen" übersetzt werden; von beiden Übersetzungsmöglichkeiten hat in diesem Zusammenhang vor allem die letztere etwas für sich, denn sie beschreibt vor dem Hintergrund der anderen hier behandelten Sprüche den einengenden Charakter der Erde. Zu PT 576 § 1501a-b besteht eine Beziehung, denn es heißt dort: "Nicht wird dieser Pepi verfaulen, nicht wird er verwesen, und nicht wird dieser Pepi gebannt (*šnj*) durch euren Zorn (*ḏnd*), ihr Götter". Wieder will der Verstorbene nicht von der Erde festgehalten werden und in ihr verwesen. Bei den in PT 576 nicht namentlich bezeichneten Göttern handelt es sich wahrscheinlich ebenfalls um Erdgottheiten (vergleiche jedoch Kapitel III.2.5 für die Alternative einer Identifikation mit Seth und seinem Gefolge).

---

[1] Vgl. TB 68 (2-6): "Geöffnet sind mir die Türflügel der Erde. Geöffnet sind mir die Riegel des Geb, aufgetan sind mir die Öffnungen des Himmels. Der mich bewacht hat, ist es, der mich (jetzt) freiläßt, der seinen Arm an meinen gebunden hatte, löst seinen Arm von mir".

[2] Vgl. B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 13f und besonders S. 202. Altenmüller, *Texte*, S. 224 n. 121 weist darauf hin, daß in CT 404 (V, 189g, Version B7C), CT 573 (VI, 177c, Version S1C) und CT 586 (VI, 206c, Version S1C) die Aker-Gottheiten mit dem Sethtier determiniert sind.

[3] Vgl. die Übersetzungsalternativen in *WB* IV, S. 489ff und 496 sowie Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 232 n. 1, der mit "to curse" übersetzt, und Anthes in *ZÄS* 86 (1961), S. 86-89 für die Übersetzung "bannen".

[4] Andere Erwähnungen von *Jḫt-wtt* finden sich in PT 221 § 198b-c (hier auch *Jḫt-wrt*), PT 436 § 791a, PT 576 § 1503a-b, PT 611 § 1729b, PT 685 § 2068c. Es scheint sich um die personifizierte Kronengöttin von Oberägypten und Uräusschlange zu handeln, die den König gebiert und Feuer wie Weihrauch spendet. S. vor allem Sethe, *Komm.* I, S. 113f und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 94 und III, S. 810, 923f.

In PT 690 wird in § 2109 betont: "Der Himmel bebt (*nwr*), die Erde zittert (*sdꜣ*) vor dem Gott, vor diesem Pepi". Dies ist gewissermaßen die Voraussetzung dafür, daß die Erde den verstorbenen König nicht umfängt. Gleiche Gedanken werden in PT 215 § 143a geäußert, hier aber auf Horus bezogen: "Du bist geboren, o Horus, in deinem Namen: 'Der, vor dem die Erde erbebt (*nwr*), der, vor dem der Himmel zittert (*sdꜣ*)'". Auch in PT 690 wird der verstorbene König so indirekt mit Horus identifiziert werden können. Die Termini *nwr*[1] und *sdꜣ* können wechselweise für den Himmel wie die Erde verwendet werden. An dieser Stelle sei erneut auf den Kannibalenhymnus PT 273-274 § 393b verwiesen: "Die (Himmels-)Bogen bewegen (*nmnm*) sich, die Knochen der Erdgötter zittern (*sdꜣ*)".

Zuletzt sei nochmals PT 607 § 1701c-d behandelt: "Er (Nun) hat Merenre vor störenden Göttern (*nṯr.w ṯḫtḫ*) bewahrt, und er wird Merenre nicht den störenden Göttern übergeben". Bereits Sethe und Mercer wiesen auf das Determinativ des Wortes *ṯḫtḫ* bei der Version Merenres I., Gardiner, *Signlist* S 12 (das Goldzeichen)[2], hin, welches ihrer Meinung nach diese störenden Götter als Erdgötter oder -dämonen charakterisiert. Über eine verbotene Handlung dieser "störenden Götter" (*nṯr.w ṯḫtḫ*) wird in diesem Spruch jedoch nichts ausgesagt (vergleiche Kapitel III.1.4).

I.4.2 Die Göttin Nut

Die Göttin Nut verhält sich dem Verstorbenen gegenüber in den weitaus meisten Fällen hilfreich (siehe Kapitel II.2.5.3). Dennoch kann sie in einigen wenigen Sprüchen eine Bedrohung für ihn darstellen.

So berichtet PT 697 § 2171a-b: "Nut hat ihre Hände auf dich gelegt, o Pepi, sie, deren Haar lang ist und deren Brüste herabhängen, sie hebt dich für sich hoch zum Himmel, nicht wirft sie Pepi zur Erde". Ähnlich formuliert ist PT 582 § 1566a-c. Man könnte natürlich vermuten, daß hier nicht unbedingt eine feindliche Handlung vorliegt, denn die Bemerkung, daß die Göttin den Verstorbenen nicht zur Erde wirft, könnte lediglich die einfache Beschreibung ihres mütterlichen Verhaltens sein, so wie eine Mutter ihr Kind aufnimmt und es nicht fallen läßt. Andererseits ist aber die Antithetik des Satzes deutlich sichtbar: Die Himmelsgöttin wird den Verstorbenen zu sich zum Himmel erheben und nicht von sich stoßen und zurück auf die Erde werfen, von der er fortstrebt. Eine direkte Parallele zu dieser Stelle findet sich in PT 548 § 1345a.

Ebenso wird Nut in PT 434 § 785d aufgefordert: "Laß diesen Pepi nicht fern sein (*ḥrj*) von dir in deinem Namen: 'Hohe'". Hier könnte man wieder versteckt im Hintergrund eine Drohung für den Fall vermuten, daß sie ihn doch fernhielte.

Für dieses kurze Kapitel soll abschließend erneut auf PT 539 § 1321a-b verwiesen werden: "Nut (ist es), sie kann nicht koitieren, nicht kann sie ihre Arme verwenden, damit er aufsteigen möge und damit er sich zum Himmel erheben möge". Dieser Spruch wurde bereits recht ausführlich im vorangegangenen Kapitel besprochen mit dem Hinweis, daß Nut neben Geb und "jedem Gott, der nicht eine Treppe für diesen Pepi schlagen wird" die einzige namentlich genannte Gottheit ist, die in diesem Spruch bedroht wird. Die Drohung richtet sich gegen ihre beiden Haupteigenschaften, als Mutter und Gebärerin des Sonnengottes sowie als Himmelsgöttin, die durch die

---

[1] Zu *nwr* s. auch Weill in *Miscellanea Gregoriana*, S. 388.

[2] Sethe, *Komm.* III, S. 263 und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 338. Pepi II. hat an dieser Stelle Gardiner, *Signlist* Aa 6.

Lähmung ihrer Arme am Ausspreizen ihrer Schwingen gehindert würde. Es wäre ein Widerspruch, anzunehmen, daß das Ausstrecken des Armes hier als feindliche Handlung gegen den Verstorbenen gerichtet wäre, wenn die Göttin ihn eigentlich in Empfang nehmen und beschützen soll. Er würde sich mit dieser Drohung dann nur selber schädigen. Insgesamt zeigen die wenigen in diesem Kapitel behandelten Sprüche, daß es sich bei Nut um eine Schutzgöttin des Verstorbenen handelt, die nur selten als Bedrohung empfunden wurde.

I.4.3 Die Gottheiten Schu und Tefnut

Schu und Tefnut werden in den Pyramidentexten öfter als das Löwenpaar (*rw(rw)tj*) bezeichnet, wie z.B. in PT 400 § 696c oder PT 688 § 2081b und § 2086a[1]. In der Regel verhalten sie sich, wie alle anderen Götter, dem Verstorbenen gegenüber hilfreich. Matthieu Heerma van Voss hebt die Aufgabe des Löwenpaares als Ernährer des Verstorbenen hervor.

Bereits in Kapitel I.3.3 wurden drei Sprüche untersucht, in denen die beiden Gottheiten in Verbindung mit dem Hunger und Durst des Verstorbenen genannt werden (Hunger und Durst als Mangelerscheinungen werden weiterhin in Kapitel III.2.9 behandelt). PT 338 § 552a sagt aus: "Nicht wird Teti dürsten (*jbj*) wegen Schu, nicht wird Teti hungern (*ḥqr*) wegen Tefnut". Die vier Horuskinder unterstützen den Verstorbenen dabei, indem sie Hunger und Durst vertreiben[2]. PT 339 § 553a-d bringt dasselbe Anliegen zum Ausdruck: "Spruch: Der Hunger (*ḥqr*) des Teti kommt von Schu, der Durst (*jbt*) des Teti kommt von Tefnut, (...) denn Teti lebt von dem, wovon Schu lebt, und Teti ißt das, wovon Tefnut ißt". Schließlich ist noch PT 400 § 696c-d zu zitieren: "Wenn Teti hungert (*ḥqr*), dann soll auch das Löwenpaar hungern (*ḥqr*), und wenn Teti dürstet (*jbj*), dann dürstet (*jbj*) auch Nechbet"[3]. Diese drei Sprüche, die alle gleichermaßen nur in den Pyramiden von Teti, Merenre I., Pepi II. und des Ibj aufgezeichnet sind, bauen inhaltlich geradezu aufeinander auf. In PT 338 werden Schu und Tefnut lediglich mit Hunger und Durst in Verbindung gebracht, in PT 339 wird bereits eine Beziehung der Nahrung der Gottheiten zu der des Verstorbenen hergestellt, und PT 400 beinhaltet die Drohung an die beiden Götter, für den Fall des Eintretens der Mangelzustände beim Verstorbenen ebenfalls mit Nahrungsentzug bestraft zu werden.

Mit Ausnahme der einen Umkehrung in PT 339 läßt sich feststellen, daß Schu[4] in diesen Sprüchen die Versorgung des toten Königs mit Flüssigkeit zu gewährleisten

---

[1] Vgl. Heerma van Voss in *LÄ* V, 321 (s.v. *Ruti*) mit Literatur, Köhler in *LÄ* III, 1082f (s.v. *Löwe, L.-Köpfe, L.-Statuen*) mit Literatur, Zandee, *Death*, S. 215, B.16.m (für Schu) und Hassan, *Hymnes religieux*, S. 45-47 für Schu und Tefnut in den Pyramidentexten. In den Sargtexten sind nach B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 121-124 die zum Teil negativ belasteten Ruti in der Regel nicht identisch mit Schu und Tefnut. Zu den Aufgaben des Schu in den Pyramidentexten und zur Etymologie seines Namens als "Derjenige, der sich erhebt" und nicht "Der Leere" vgl. Derchain in *RdE* 27 (1975), S. 110-116. Barta, *Neunheit*, S. 85f spricht sich dagegen für die Etymologie "Das Trockene" aus.

[2] Für die Beziehung zwischen den Horuskindern (als Uschebti, *šꜣbtj*) und der Versorgung des Verstorbenen mit Nahrung (*šꜣbw*) vgl. Schlögl / Meves-Schlögl, *Uschebti*, S. 17.

[3] Vgl. Firchow, *Stilistik*, S. 116f.

[4] Vgl. Te Velde in *LÄ* V, 735-737 (s.v. *Schu*), der sich Sp. 736 ebenfalls gegen eine Interpretation des Namens des Schu als "Leere" oder "Trockenheit" ausspricht. De Wit, *Lion*, S. 176 weist darauf hin, daß in einer Variante von TB 178 (12) Schu den Toten mit Brot und Bier versorgt, vgl. Hornung, *Totenbuch*, S. 374f (TB 178, 22-26).

hat und Tefnut die mit Nahrung[1]. Unterstützend wird in PT 486 § 1039a von Schu gesagt: "Spruch: Seid gegrüßt, ihr Wasser, die von Schu gebracht sind und von den beiden Quell(löchern) emporgehoben worden sind". Möglicherweise wird auch in PT 209 § 125a-b der Gott Schu mit der Nahrungsversorgung des Verstorbenen in Verbindung gebracht, für die Bearbeitung dieses Spruches sei jedoch auf Kapitel III.2.9 verwiesen[2].

In PT 301 § 448c werden beide Götter einzeln und als das Löwenpaar Ruti (neben Nun und Naunet, Amun und Amaunet sowie Atum) aufgefordert: "Nicht sollt ihr den Unas behindern (*ẖsb*), wenn er zu ihm (Re oder Ptah?) überfährt zum Horizont". Eine Strafe bei Zuwiderhandlung ist jedoch nicht angegeben.

PT 255 § 299a gibt einen Einblick, wie diese Strafe aussehen könnte, denn er verkündet, daß die Arme von Schu unter Nut weggeschlagen werden sollen, wenn der Sonnengott dem Verstorbenen nicht seinen Thron einräumt. Wie bei der Drohung gegen Geb in PT 254 § 277c werden hier beide Götter bedroht, obwohl sie am Geschehen unbeteiligt sind. Beide Sprüche richten sich mit der Androhung kosmischer Katastrophen gegen den Sonnengott (vergleiche Kapitel I.2.3).

In den Sargtexten kann Schu ebenfalls negative Züge tragen. Ihm wird in CT 510 (VI, 95) als Schu-(Ruti) parallel zu den Aker-Erdgöttern feindliches Verhalten vorgeworfen: "I will travel to the great stairway because of the Great Lady, the earth-god will not oppose me, Shu the (Double) Lion will not grasp me...". Hier ist wohl vor allem an die Funktion des Schu als Luftgott gedacht, der den Verstorbenen auf seinem Weg zum Himmel festhalten könnte.

I.4.4 Der Gott Thoth

Obwohl der Gott Thoth neben Horus der zweite bedeutende Helfer des mit Osiris identifizierten Verstorbenen ist (siehe Kapitel II.2.5.2), trägt er diesem gegenüber gelegentlich feindliche Züge, wie bereits C. J. Bleeker[3] feststellte: "There is even a demoniacal trait in his character, an inexplicable hostility towards Osiris". Seine Vergehen gegen den Verstorbenen bzw. Osiris stehen dabei alle im Zusammenhang mit dem Osiris-Seth-Horus Mythenkreis. Obwohl dieses Kapitel also eigentlich Kapitel II zugeordnet werden müßte, wurde es hier aus rein formalen Gründen eingefügt, da in Kapitel I das feindliche Verhalten einzelner namentlich genannter Gottheiten gegen den Verstorbenen behandelt wird.

Thoth soll als Bruder (*sic*, vergleiche PT 219 § 175a) des Seth und damit zwangsläufig auch des Osiris an der Ermordung des Osiris beteiligt gewesen sein[4]. Diese in späterer Zeit völlig verschwundene Vorstellung wird in den Pyramidentexten lediglich angedeutet. Es ist fraglich, warum Thoth diese negative Rolle zugewiesen wurde. Hermann Kees[5] stellte die Theorie auf, daß Thoth beim Zählen des Mondauges dieses

---

[1] Obwohl sie passend zu PT 339 das Element der Feuchtigkeit vertreten könnte; s. aber Verhoeven in *LÄ* VI, 296-304 (s.v. *Tefnut*), besonders 297: "Für T. als Personifikation des Urelements der Feuchtigkeit spricht nicht mehr als die bereits erwähnte Art ihrer Entstehung oder die Verbindung ihres Namens mit dem Verb 'spucken'"; dagegen allerdings Barta, *Neunheit*, S. 90f.

[2] Vgl. auch de Wit, *Lion*, S. 175 und 187.

[3] Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 156. Vgl. vor allem Spieß, *Untersuchungen*, S. 71f und S. 157f sowie Zandee, *Death*, S. 216f, B.16.o.

[4] Kees, *Götterglaube*, S. 49 mit n. 5 und S. 265 mit n. 6 sowie Otto in *Orientalia* 7 (1938), S. 76.

[5] Kees in *ZÄS* 60 (1925), S. 9f und ders., *Götterglaube*, S. 185 n. 1 und S. 265 mit n. 6, vgl. auch Otto in *Orientalia* 7 (1938), S. 74f.

um ein Stück vermindert hat. Gemeint ist damit, daß er das durch Seth geraubte Horusauge auf Vollständigkeit überprüfte und es dabei "verringerte", bevor er es zurückbrachte. Dadurch wurde er als Mondgott für die Abnahme des Mondes verantwortlich gemacht, und diese Erscheinung am Nachthimmel wurde als Metapher für den Tod des Osiris dem Gott Thoth angelastet. Diese Theorie verbindet das Schicksal des Osiris mit dem des Horusauges als Mondauge. Die Schuld des Thoth gegenüber Horus könnte so auf Osiris übertragen worden sein. Es ist jedoch kaum feststellbar, ob Thoth zuerst als Gegner des Horusauges in Erscheinung trat – diese Vorstellung ist in den Pyramidentexten nicht belegt –, und diese feindliche Rolle dann für den Osirismythos übernommen wurde, oder ob der Tradierungsweg genau umgekehrt verlief. Letzteres ist wegen des genannten Grundes eher wahrscheinlich. Der also möglicherweise älteren Vorstellung von Thoth als Feind des Osiris ist später kaum mehr Beachtung geschenkt worden, Andeutungen finden sich in den Pyramidentexten, den Sargtexten und im Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 8-10), nach dem Thoth ebenfalls das Horusauge ausgeleert haben soll und dafür als Opferrind geschlachtet wird[1]. Interpretiert wird diese Stelle im Papyrus selbst dahingehend, daß die Lippen des Thoth sich versündigt haben, sei es, daß sie das Horusauge verletzten, sei es, daß sie den Osiris schmähten. Wahrscheinlich schwangen beide Vorstellungen mit. Hingewiesen sei zudem auf Papyrus Chester Beatty VIII (= P. BM 10688, recto II, 10 – III, 1) aus der 19. Dynastie, wo in einer leider stärker zerstörten Stelle Thoth möglicherweise angeklagt wird, vier Körperglieder des bestatteten Osiris gestohlen zu haben (*jw jṯ=k 4 ʿn.wt /// [ntt ẖt] Wsjr*)[2].

Herbert Spieß weist darauf hin, daß Thoth als Kulturbringer und Gott des Wissens ein Beispiel für den als Phänomen in der Religionsgeschichte verschiedener Kulturen häufig auftretenden Trickster ("göttlicher Schelm") ist und von den Ägyptern aufgrund seiner Zaubermacht als positiv wie negativ ambivalente Gottheit betrachtet wurde. Dieser Ansatz ist vielversprechend, zumal Thoth in dieser Hinsicht dem Seth ebenbürtig ist[3]. Auch im Blick auf die Art seiner Geburt steht er in Verbindung mit Seth (siehe dazu weiter unten).

---

[1] Spieß, *Untersuchungen*, S. 157f und Sethe, *Dramatische Texte*, S. 109-114, 8-10 (Szene 3).

[2] Schott in *CRAIBL* 1970, S. 555 bringt diese Tat ebenfalls mit der Abnahme des Mondes in Verbindung. Für eine Konkordanz der entsprechenden Textstelle mit Papyrus Greenfield (= P. BM 10554), der an dieser Stelle jedoch einen abweichenden Text hat, s. *ibid.*, S. 551. Die besagten vier Körperglieder des Osiris werden in einer Glosse zu TB 18 (*Urk.* V, 131-132, Abschnitt 9) genannt: Schenkel, Kopf, Rückgrat (?) und Bein. S. auch Gardiner, *HPMB, IIIrd Series*, Tf. 39ff und Kurth in *LÄ* VI, 506 (s.v. *Thot*). Schott behandelt in seinem Artikel außerdem eine an Thoth gerichtete Drohung, für den Fall, daß dieser die Feinde der Nesitanebetisheru nicht beseitigt (Papyrus Greenfield).

[3] Spieß, *Untersuchungen*, S. 172-174 und Otto in *Orientalia* 7 (1938), S. 74f. Vgl. für diesen Aspekt des Seth Te Velde in *LÄ* V, 909 (s.v. *Seth*), ders. in *JARCE* 7 (1968), S. 37-40 und Bianchi in *RHR* 179 (1971), S. 113ff. Für eine Definition des Tricksters s. *Meyers Enzyklopädisches Lexikon in 25 Bänden*, Mannheim [9]1981, Bd. 23, S. 693 (s.v. *Trickster*): "Religionswissenschaftl. Bez. für eine mytholog. Gestalt, die durch ein unberechenbares, betrüger., aber auch schelm. Wesen charakterisiert ist und oft als Widersacher eines gütigen Gottes auftritt, aber auch Kulturgüter bringt". Der Begriff Trickster paßt allerdings tatsächlich besser zu Seth als für Thoth, vgl. Te Velde in *JARCE* 7 (1968).

Weitere Beziehungen zwischen Thoth und Seth stellt Kees in *NAWG* 1929, S. 61-64 her: Er verbindet Thoth mit einer Paviangottheit *Ḥḏ-wr*, dem "großen Weißen". Eine weiße Kapelle (*ʿḥ-ḥḏ*), als deren Bewohner der *Ḥḏ-wr* anzusehen ist, steht wiederum mit Seth in Verbindung: PT 600 § 1659b: "Damit sie (Seth und sein Gefolge ?) dein Gesicht erhellen (oder weiß machen, *sḥḏ*) in den weißen Palästen (*ʿḥ.w-ḥḏ.w*)". Vgl. hierzu Griffiths in *FS Widengren*, S. 83, der auf Dümichen, *Patuamenap* II, S. 41-43 und Tf. 13, Zeile 65 verweist: Hier steht die Beischrift "Werde weiß, du unter dem, der größer ist als du" (*ḥḏ ẖr wr jr=k*) im Ritual zum Einbringen der Götterstatue in Prozessionskapellen, das auch auf den Osiris-Totenkult

Die Pyramidentexte enthalten über sparsame Andeutungen hinaus keine Information über die Ursache des feindlichen Verhaltens des Thoth gegen Osiris; dem Horusauge gegenüber verhält er sich ausschließlich hilfreich (siehe Kapitel II.3.3).

Der für dieses Kapitel wichtigste Spruch ist PT 219 § 173a, der an Seth gerichtet ist, und § 175a, wo Thoth angesprochen wird: "O Seth, dieser dein Bruder hier ist Osiris, (von dem) veranlaßt wurde, daß er am Leben erhalten wird und daß er lebt, damit er dich bestraft (j*ss*)", und "O Thoth, dieser dein Bruder (*sic*) hier ist Osiris, (von dem) veranlaßt wurde, daß er am Leben erhalten wird und daß er lebt, damit er dich bestraft (j*ss*)". Der Spruch richtet sich in der Form einer Litanei an diverse weitere Gottheiten des osirianischen Götterkreises (Atum, Schu, Tefnut, Geb, Nut, Isis, Nephthys, Horus – also die Mitglieder der Götterneunheit von Heliopolis – und die große (*ꜥꜣ*), wie mächtige (*wr*) Götterneunheit[1]) und zwar in aktivischer Form: "O NN, dieser dein Bruder (oder Sohn bzw. Vater) hier ist Osiris, (von dem) du veranlaßt hast, daß er am Leben erhalten wird und daß er lebt". Von einer Bestrafung ist jedoch in diesem Spruch – außer für Seth und Thoth – bei keiner anderen Gottheit die Rede, ausschließlich diese beiden Götter sollen aufgrund ihres negativen Verhaltens bestraft werden. Das Überleben des Osiris wird explizit damit begründet, daß er diese beiden Götter zu bestrafen habe, während ihm in den Textpassagen mit den anderen Göttern diese Leben spenden. Es liegt ein indirekter Hinweis darauf vor, daß Seth und Thoth ihm sein Leben genommen haben. Thoth ist hier als Komplize des Seth gedacht und wird auf die gleiche Art und Weise bestraft[2]. Der in diesem Spruch für "bestrafen" verwendete Terminus *jss* wird ebenso in PT 535 § 1285c bei der Bestrafung der Gefolgsleute des Seth durch Horus verwendet[3]. In diesem Zusammenhang fällt auf, daß Thoth als einziger der zum osirianischen Kreis gehörenden Gottheiten in PT 580 § 1545-1550 nicht an der Zuteilung der bei der Schlachtung des Sethrindes gewonnenen Fleischstücke beteiligt wird, obwohl er sonst an prominenter Stelle gegen die Feinde des Osiris vorgeht. Als Mitschuldiger am Komplott gegen Osiris kann er jedoch nicht an der Vernichtung des Seth teilhaben[4].

An dieser Stelle ist PT 218 § 163d zu zitieren: "Siehe das, was Seth und Thoth getan haben, deine beiden Brüder, die dich nicht zu beweinen wissen (*jḫmw rm(j) ṯw*)". Direkt angesprochen ist Osiris, der in diesem Spruch nicht mit dem Verstorbenen identifiziert wird. Thoth, erneut als Bruder des Seth bzw. Osiris sowie als Komplize der Untat des Seth bezeichnet, will Osiris nicht betrauern und scheint seine Untat nicht zu bereuen. Zudem steht diese Handlung im krassen Gegensatz zu den beiden klagenden Schwestern des Osiris, Isis und Nephthys[5]. Ein Hinweis darauf, daß Thoth – wie schon Seth (Kapitel II.2.3.7) – Osiris verleumdet hat, findet sich auch im Dra-

---

übertragen ist. Gemeint ist also, daß Seth unter Osiris vor Furcht erbleichen soll. Im Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 36) ist Seth als weiße Kapelle (*ꜥḥ-ḥḏ*) verstanden, in der sich das Götterbild des Königs (bzw. von Osiris) befindet, vgl. hierzu Sethe, *Dramatische Texte*, S. 139 und besonders 141f. Zur Lesung *ꜥḥ-ḥḏ* vgl. Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 240f.

[1] Zu den beiden Götterneunheiten vgl. Barta, *Neunheit*, 26f und 50-53.

[2] Vgl. Otto in *Orientalia* 7 (1938), S. 75f und Sethe, *Komm.* I, S. 86.

[3] Vgl. PT 524 § 1240b *ssn*, wo der Verstorbene mit Hilfe des Horusauges seine Feinde bestraft, Zandee, *Death*, S. 284, C.5.e, *WB* III, S. 474, Sethe, *Komm.* V, S. 140f und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 89.

[4] Vgl. Firchow, *Stilistik*, S. 194f.

[5] Vgl. auch die Klage der Isis in P. Bremner-Rhind (13, 7-8): "Komm zu mir, damit ich dich sehe, da ich geweint habe, weil du (Osiris) allein warst" sowie allgemein zur Beweinung des Osiris van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 68-70. Im Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 104) und in den Stundenwachen (3. Stunde der Nacht, XV, 57) beweint ebenfalls Horus den Osiris.

matischen Ramesseum Papyrus (Zeilen 8-10). Dort wird er von Horus stellvertretend für Seth (?) dafür bestraft, daß er sein Auge beschädigt hat, und Isis sagt zu ihm: "Deine beiden Lippen haben dies gegen dich getan". Thoth wird aus diesem Grund als Opferrind geschlachtet (s.o.)[1].

In PT 252 § 274a heißt es: "Unas ist mächtig wegen seines Kopfes[2], Unas schwingt ein *3ms*-Zepter[3], wenn er (Thoth) den Unas abweist (*twr*)". Die Übersetzung des Wortes *twr* durch Sethe und Mercer mit negativer Konnotation als "abweisen wollen" – Faulkner schlägt dagegen "respektieren", also eine positiven Bedeutung, vor – beruht auf der parallelen Verwendung dieses Terminus in PT 210 § 127c und PT 409 § 718a, sowie PT 356 § 577d und PT 649 § 1830d, in den beiden ersten Fällen bezogen auf Urin, in den beiden letzten Fällen auf die beiden *jtrt*-Paläste. Faulkner übersetzt an diesen anderen Stellen ebenfalls mit "zurückweisen", so daß unverständlich bleibt, warum er in § 274a dagegen "respektieren" vorschlägt. Sethe interpretiert diesen Spruch dahingehend, daß Thoth den soeben verstorbenen König zunächst im Himmel abweisen will, dieser sich aber Einlaß verschafft. In § 274b nimmt der Verstorbene seinen Platz in der Sonnenbarke ein. Nach Herbert Spieß[4] stellt die ausschließliche Verwendung des Epithetons "Der die beiden Götter schied (*wp nṯr.wj*)" in § 273c ohne Nennung des Gottesnamens eine Abwertung des Thoth dar. Dies gilt auch für das in PT 257 § 306c genannte Epitheton *wp ḫnnw* "Derjenige, der den Tumult geschieden hat". Auch hier wird der Gott nicht bei seinem Namen genannt, ist aber durch das Epitheton eindeutig identifizierbar. Tatsächlich kann die Unterdrückung des Namens nach ägyptischen Vorstellungen eine Schmähung der Person darstellen.

PT 534 listet als Litanei die Götter des osirianischen Kreises auf: Osiris, Horus, Seth, Chentiirti, Thoth, Isis, Nephthys und die Schlachter. Die Eingangstüre des Grabbaues wird jeweils aufgefordert, ihnen nicht ihre Arme zu öffnen, falls sie mit bösen Absichten kommen sollten, um sie anschließend mit Schimpfnamen zu belegen. So heißt es in § 1271b-c für Thoth: "Öffne ihm nicht deine Arme, sondern laß ihm dieser sein Name gesagt werden: Du hast keine Mutter. Gehe, fahre stromaufwärts nach deinem Gebelein (*Jnr.tj*)[5], gehe nach Buto zu dem, was unter Thoth ist". Bei dieser Beschimpfung des Thoth handelt es sich um eine Anspielung auf die ungewöhnliche Art der Geburt des Thoth, der nach einer anderen Überlieferung als Mondscheibe aus dem Scheitel (*wp* – darauf beruht zugleich das Wortspiel mit dem *wp nṯr.wj* zwischen Horus und Seth) des Seth hervorgegangen ist, nachdem Seth un-

---

1 Vgl. hierzu die Schlachtszene im Mundöffnungsritual, Otto, *Mundöffnungsritual* II, S. 73-76 Szene 23 und ders. in *JNES* 9 (1950), S. 168f und 171 sowie Altenmüller in *JEOL* 19 (1965-1966), S. 435f und 440.

2 *Sḫm (W.)/ jr tp=f*, diese Vorstellung ist ungewöhnlich, da eigentlich das Herz als Sitz des Verstandes und dadurch der Macht anzusehen ist.

3 Vgl. hierzu Spruch PT 324 § 522a-c, in dem der Verstorbene dieses Zepter gegen das "ewige Nilpferd" schwingt.

4 Spieß, *Untersuchungen*, S. 71f.

5 Bzw.: "Zu deinen beiden Steineiern" (*jn(r).tjw*); s. *WB* I, S. 98 für beide Begriffe. Zu den Steineiern und dem Ort der Geburt des Thoth vgl. Spieß, *Untersuchungen*, S. 72 und S. 194; Kees in *ZÄS* 60 (1925), S. 14f, Drioton in *FS Dussaud*, S. 505 und Sethe, *Komm.* V, S. 183f: Thoth soll mutterlos aus den beiden Steineiern geboren worden sein. Gebelein (*Jnr.tj*) – die "zwei Hügel" – liegt im 4. oberägyptischen Gau. Hauptgottheiten waren Hathor, aber auch Anubis, der hier als der "Herr der beiden Eierschalen" verehrt wurde; vgl. Sethe in *ZÄS* 47 (1910), S. 44ff, Kees in *ZÄS* 71 (1935), S. 155, Wildung in *LÄ* II, 447-449 (s.v. *Gebelein*) und besonders Zibelius, *Siedlungen*, S. 44f. Zur Mutterlosigkeit des Thoth vgl. Barta, *Neunheit*, S. 176 mit n. 1 sowie Schott, *Deutung*, S. 172 mit Hinweis auf PT 669 und auf die Geburt des Königs als Thoth aus einem (steinernen ?) Ei.

wissentlich das Sperma des Horus in sich aufgenommen hatte[1]. Auf diese Geburt spielt möglicherweise ebenfalls PT 665 § 1906d an: "Thoth kommt für dich mit einem Messer (als Synonym für die Mondsichel, der Verfasser), das aus Seth hervorgekommen ist", sowie ähnlich lautend PT 666 A § 1927d und PT 674 § 1999b-c[2] (vergleiche zu diesen Textstellen zudem Kapitel II.2.5.2). Auch in dieser Hinsicht ist Thoth also mit Seth eng verbunden. Nach Aussage von PT 669 § 1963a-b wird Thoth wiederum aus dem Bein (*sbq*) einer nicht genannten Gottheit geboren und ebenfalls als "Der die Brüder scheidet (*wp sn.wj*)" bezeichnet, der Verstorbene ist in diesem Spruch selbst mit ihm identifiziert[3]. Diese Art der Geburt ist ebenso unnatürlich und gleicht einer anderen Überlieferung, nach der Seth mit Gewalt aus der Seite seiner Mutter hervorgebrochen ist[4].

Ungewöhnlich ist zudem die Drohung in PT 262 § 329a-b, die der Verstorbene gegen Thoth richtet: "Verkenne Unas nicht, o Thoth, wenn du ihn kennst, kennt er dich auch. Veranlasse nicht, daß dieser Pepi dich nicht kennt, o Thoth, denn dieser Pepi kennt dich". Thoth wird in dieser Litanei neben Re, einer Erscheinungsform des Horus (*Ḥr-Spd*) und anderen Göttern bedroht. Offensichtlich soll in diesem Spruch vermieden werden, daß Thoth leugnet, den Verstorbenen zu kennen. Er soll ihn vielmehr gebührend in Empfang nehmen, denn Pepi kennt ihn und wahrscheinlich auch seinen geheimen Namen. Dieser Pyramidentextspruch hat eine Parallele in CT 768 (VI, 401): "Do not be unaware of N, O Thoth; if you know N, N will know you. Do not be unaware of N, O Thoth; Speak, O Unpleasant One". In beiden Fällen liegt wieder die bekannte "wenn..., dann..."-Formel vor.

I.4.5 Die Gottheiten Osiris und Isis

Nicht immer wird der verstorbene König in den Pyramidentexten automatisch mit Osiris identifiziert. Dieser steht ihm in etlichen Sprüchen als eigenständige Gottheit gegenüber. Osiris ist in der Unterwelt angesiedelt und als gestorbener und wiederbelebter Gott hat er eine enge Beziehung zur Erde, in der er einst bestattet war.

In den Pyramidentexten treffen zwei ursprünglich gänzlich konträre Vorstellungen von der jenseitigen Zukunft des verstorbenen Herrschers aufeinander. Die ältere Vorstellung sieht eine Vereinigung mit den unvergänglichen Sternen vor, die als Rudermannschaft des Sonnengottes dem solaren Götterkreis von Heliopolis angehören. Der Verstorbene, der sich an ihre Spitze gesetzt hat, erlangt auf diese Weise automatisch einen Sitz in der heiligen Barke des Sonnengottes, kann ihn in alle Ewigkeit auf seinem Weg über den Himmel begleiten und wird somit niemals vom lebenspendenden Licht des Re entfernt. Der jüngeren Vorstellung nach[5] wird der tote König jedoch nach seinem Tode automatisch zu Osiris, dem erdverbundenen Gott der Unterwelt, und damit erneut vom Tode wiedererweckt.

---

[1] Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth, P. Chester Beatty I (= P. BM 10681, recto XII, 8 – XIII, 1), s. Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 112 n. 7. Zu der gedanklichen Verbindung zwischen dem *wp nṯr.wj* und der Geburt aus dem Scheitel s. auch Kees in *ZÄS* 60 (1925), S. 15.

[2] PT 674 ist mit PT 462 als ein gemeinsamer Spruch anzusehen, vgl. Berger el-Naggar, et al., *Textes*, S. 9.

[3] Zu dieser Art der Geburt des Thoth vgl. Kees in *ZÄS* 60 (1925), S. 11.

[4] Vgl. PT 222 § 205a-b sowie Bonnet, *Reallexikon*, S. 713 mit Verweis auf Plutarch, *Moralia* V, Kapitel 12. Zur Herkunft und Geburt des Thoth s. allgemein Spieß, *Untersuchungen*, S. 194-196 und Te Velde, *Seth*, S. 44f; zu der des Seth *ibid.*, S. 27.

[5] Osiris selbst ist erst ab der Mitte der 5. Dynastie belegt, vgl. Barta, *Neunheit*, S. 109.

Diese unterschiedlichen Ansichten konnten dazu führen, daß bestimmte Aspekte des Osiris durch den Verstorbenen als Bedrohung empfunden wurden, ein Gedanke, den James H. Breasted als die "Relikte seines ältesten Wesens" betrachtete und annahm, daß Osiris in 'frühesten Zeiten' eine 'feindlich' gesonnene Gottheit gewesen sein soll[1]. Seiner Meinung nach sind diese alten Vorstellungen bei der Osirianisierung der Jenseitsvorstellungen nicht restlos beseitigt worden, so daß sie in einigen Sprüchen der Pyramidentexte noch erkennbar sind.

Für die altägyptische Religion lag jedoch nicht automatisch ein Widerspruch vor, wenn zwei unterschiedliche religiöse Konzepte oder Vorstellungen nebeneinander existierten. So besteht für den verstorbenen König vorderhand ein Interessenkonflikt zwischen dem Verbleib als Osiris in der Unterwelt und dem Aufstieg zum Himmel in die Barke des Sonnengottes. Diese unterschiedlichen Ansichten, ebenso wie der Versuch eines Ausgleichs, spiegeln sich in einigen Sprüchen der Pyramidentexte wider[2], in denen sich Anzeichen einer Antipathie gegen Osiris und die mit ihm verbundenen Gottheiten zeigen[3]. Zusätzlich existieren Sprüche, die deutlich eine Synthese aufzeigen, wie z.B. PT 478 § 971a-e: "Spruch: Gegrüßet seist du, Leiter des Gottes (...), stehe da, Leiter des Seth, stehe da, Leiter des Horus, die für Osiris gemacht worden ist, damit er auf ihr zum Himmel aufsteigt und Re eskortiert (*stp-s3*)[4]". Hier wird nicht vom Verstorbenen als Osiris, sondern von Osiris selbst gesprochen, der sich zu Re begibt, um ihn zu begleiten. In PT 477 § 966a wird Osiris zudem Herr des Himmels genannt: "Dieser Pepi ist zu dir gekommen, o Herr des Himmels, dieser Pepi ist zu dir gekommen, o Osiris". Es ist recht sicher davon auszugehen, daß hier eine einzige Gottheit angesprochen wird und Osiris mit Absicht als Herr des Himmels bezeichnet wurde. Für die Sargtexte hat Brigitte Altenmüller bereits festgestellt: "Es ist wichtig, festzuhalten, daß die Ansätze zu den späteren Vereinigungsvorstellungen zwischen Osiris und Re bereits in Aussagen der Sargtexte faßbar werden, deren Textvorlagen zum größten Teil aus dem Ende des Alten Reiches stammen"[5].

---

[1] Breasted, *Development*, S. 37f, 62f und 142ff.

[2] S. auch van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 49ff, besonders S. 50 und 57-59 sowie S. 113 mit Beispielen, nach denen Osiris (bzw. der verstorbene Herrscher) selbst zum Himmel aufsteigen soll. Besonders deutlich spiegelt sich dieser Gegensatz in PT 534, der von Weill in *BIFAO* 46 (1947), S. 159-197, vor allem S. 194-197 untersucht wurde. Vgl. zudem Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus IV, S. 30-33, Kees in Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus XXVII, S. 123-139, ders., *Totenglauben*, S. 142ff; ders., *Götterglaube*, S. 264-270, besonders S. 267ff und Breasted, *Development*, S. 140f. Frankfort, *Kingship*, S. 375 wendet sich aber ausdrücklich gegen die Überinterpretation von zwei sich unversöhnlich gegenüberstehenden religiösen Vorstellungen, ebenso 'versöhnlich' äußert sich Barta, *Neunheit*, S. 142-148. Für neuere Darstellungen vgl. Köhler in *LÄ* III, 257f (s.v. *Jenseitsvorstellungen*) und Barta, *Bedeutung*, S. 149f.

[3] Vgl. allgemein auch Drioton in *FS Dussaud*, S. 495ff, Weill in *Miscellanea Gregoriana*, S. 381 und besonders Sander-Hansen, *Begriff*, S. 21: Während die heliopolitanischen Vorstellungen die "Verwirklichung des Todes" an sich negieren, wird er von der osirianischen Glaubensvorstellung als Grundvoraussetzung für die Wiedergeburt angesehen.

[4] Zur Übersetzung von *stp-s3* mit "eskortieren", "schützen", "Schutz ausüben" bzw. wörtlich "den Schutz (für jemanden) wählen" vgl. Sethe, *Komm.* II, S. 387f, Sethe, *Einbalsamierung*, S. 217, vor allem jedoch Goelet in *JARCE* 23 (1986), S. 85-98, besonders S. 89 und 95; in den Pyramidentexten wird in der Regel der König eskortiert oder eine Gottheit durch den König.

[5] B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 42ff (Zitat S. 46) und 101ff, besonders S. 105: "Diese Bilder des 17. Totenbuchkapitels darf man als einen Versuch zum theologischen Ausgleich zwischen dem Sonnengott von Heliopolis und Osiris, dem Herrn des Jenseits, werten. Beide Götter werden als Formen des universalen Herrn über die Zeit betrachtet. Die Tagessonne, Re, der Herr der *nḥḥ*-Ewigkeit, vereinigt sich nachts mit seiner eigenen Baform, Osiris, dem Herrn der *ḏt*-Ewigkeit. Diese Vereinigung wird dann im 180. Tb-Kapitel (TB 180 (3)) als ein 'Ruhen des Re in Osiris' bezeichnet".

Die Distanz zwischen dem am Himmel befindlichen verstorbenen König und Osiris, dem Herrscher über die übrigen Verstorbenen zeigt besonders deutlich PT 245 § 251a-d, wo Nut spricht: "Mögest du (der Verstorbene) deinen Platz im Himmel öffnen unter den Sternen des Himmels, denn du bist ja der einzige Stern an der Schulter von Nut[1], mögest du herabsehen auf Osiris, wenn er den Geistern (*ꜣḫ.w*) Befehle erteilt. Du stehst da, erhoben, (denn) du bist nicht unter ihnen, und du wirst nicht unter ihnen sein". An sich bildet der letzte Satz einen Widerspruch, da sich der tote Herrscher durch seinen Tod selbst zu den Geistern (*ꜣḫ.w*) seiner Vorfahren gesellt, dies hier aber leugnet. Er will vielmehr vom Himmel aus sicherer Entfernung auf Osiris und sein Reich herabschauen. Dies muß nicht abwertend gemeint sein[2], sondern wird seiner erhobenen Stellung im Himmel entsprechen. Dennoch heißt es in § 250b: "Er (der Verstorbene) hat seinen Vater[3] zur Erde geworfen, er hat Horus hinter sich gelassen". Dies bedeutet, daß der Verstorbene sich fort von Osiris, der hier als sein Vater zu erkennen ist, zum Himmel orientiert[4]. Er wird hier mit *Sjꜣ*, dem Begleiter von *Ḥw*, identifiziert, repräsentiert also selbst die personifizierte Erkenntnis des Sonnengottes. Während auf diese Weise durch die Identifikation mit einer der schöpferischen Kräfte des Re die 'Errettung' aus dem Totenreich des Osiris erfolgt, ist es in PT 264 § 350a-c wohl Re selbst, der den Verstorbenen bei sich behält: "Er (Re?) hat Teti bewahrt (*nḥm*) vor Cherti, nicht wird er ihn Osiris übergeben, denn nicht ist Teti den Tod (lit. ein Sterben, *m*(*w*)*tt*) gestorben; er ist (vielmehr) verklärt (*ꜣḫ*) im Horizont (*ꜣḫt*), er ist dauernd (*ḏd*) geworden in *Ḏdwt*[5]". Auch dieser Spruch entstammt dem solaren Vorstellungskreis und soll den Verstorbenen für den Sonnengott von Osiris, dem Gott des Todes, reklamieren. Es wird wiederum verneint, daß der Verstorbene durch seinen Tod – der bestritten wird – in das Reich des Osiris gelangt, er ist vielmehr in seiner Verklärung zum Horizont gelangt. In PT 264 wie ebenfalls in den folgenden Sprüchen ist es im Gegensatz zu PT 245 als selbstverständlich angesehen, daß der verstorbene König ein verklärter Geist (*ꜣḫ*) wird. Zunächst ist PT 556 § 1385b-c als Parallele heranzuziehen: "Nicht ist mein Vater Osiris Pepi aber gestorben (*m*(*w*)*t*) den Tod (*m*(*w*)*tt*). Mein Vater ist ein Geist (*ꜣḫ*) geworden, Osiris, Pepi, (im) Horizont (*ꜣḫt*)"[6]. Sehr ähnlich formuliert auch PT 667 A § 1944a-b und 1945e: "O diese Neith, nicht bist du den Tod (*m*(*w*)*tt*) gestorben (*m*(*w*)*t*); lebe, indem du lebst zusammen mit ihnen, den Geistern (*ꜣḫ.w*) und den unvergänglichen Sternen. (...) Er (der Verstorbene)[7] ist von Cherti erbeten worden, nicht ist er an Osiris gegeben worden". Hier

---

[1] Die Übersetzung folgt Allen, *Inflection*, S. 188, § 300 mit n. 242.

[2] Vgl. Sethe, *Komm.* I, S.239 und Barta, *Neunheit*, S. 107 und 144.

[3] S. zu dieser Stelle auch die abweichende Interpretation von Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 110f.

[4] Vgl. Weill in *BIFAO* 46 (1947), S. 162.

[5] Es handelt sich bei diesem Ort um die Nekropole von Heliopolis. Sethe, *Komm.* II, S. 63f interpretiert diese Stelle dahingehend, daß der geistige Aspekt des Verstorbenen zum Horizont aufsteigt, sein Körper aber in der Nekropole ruht. Zu berücksichtigen ist an dieser Stelle auch die Bedeutung des Wortspiels.

[6] Edel, *Altägyptische Grammatik* I, S. 362, § 724,1 übersetzt dagegen wie folgt: "Verklärt worden ist dieser mein Vater, Osiris Pepi, ein Verklärtsein". Analog zu PT 264 wird hier jedoch die vorgelegte Übersetzung bevorzugt.

[7] Gemeint ist an dieser Stelle die Königin Neith, mit maskulinem Personalpronomen. Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 281 übersetzt § 1945e-f aktivisch: "I have begged him from *Ḫrty* and I will never give him to Osiris; I open for him the gate which keeps out <the plebs>; I have done for him what should be done as the lone star...". Mercer, Pyramid Texts I, S. 290 (1946a-1-3) tendiert zu einer passivischen Übersetzung, die immerhin das Problem umgeht, wer hier in der Ich-Person spricht. Analog zum vorhergehend behandelten Spruch kann es sich wohl ebenfalls nur um den Sonnengott handeln.

erhalten die anderen Geister das Privileg, sich wie der Verstorbene unter den Sternen aufhalten zu dürfen.

Unterstützend für die Interpretation, daß in den vorher behandelten Sprüchen PT 264 und PT 667 A ebenfalls der Sonnengott derjenige ist, der verhindert, daß der Verstorbene an Osiris übergeben wird, kann PT 215 § 145b angeführt werden: "Nicht hat dich Re-Atum an Osiris übergeben, nicht hat er dein *jb*-Herz gezählt (*jp*), nicht ist er mächtig (*sḫm*) über dein *ḥ3tj*-Herz"[1]. Im selben Spruch heißt es weiter in § 146a: "O Osiris, nicht bist du mächtig (*sḫm*) über ihn (den Verstorbenen), nicht ist dein Sohn mächtig (*sḫm*) über ihn". Für Horus, den Sohn des Osiris, werden in den Pyramidentexten adäquate Sprüche aufgeführt, in denen er gegenüber dem Verstorbenen unfreundlich erscheint (siehe dazu Kapitel I.4.7)[2]. Zu erinnern ist außerdem an TB 65 (6), in dem es heißt: "Schleppt mich nicht fort als Beute für Osiris", d.h. als Beute des Todes.

Ebenso wie über die anderen Götter des osirianischen Mythenkreises, wie Horus, Seth, Chentiirti, Thoth, Isis, Nephthys und die Schlachter, wird über Osiris in PT 534 § 1267a-b gesagt: "Möge Osiris nicht kommen in diesem seinen schlechten Kommen! Öffne ihm nicht deine Arme...". Osiris wird jedoch im Gegensatz zu den anderen genannten Göttern (vergleiche die entsprechenden Kapitel) als einzigem Gott kein Fluchname zugeordnet[3]; diese Tatsache ist sicher nicht ohne Bedeutung. Er soll sich zur Strafe lediglich zu den Orten seiner Schmach begeben[4] (§ 1267c): "Fahre gegen den Strom, gehe nach *Ndjt*, fahre nach Norden, gehe nach *ʿḏ3*". Der Spruch dient in erster Linie dem Schutz der Pyramide und war am Eingang vor den Fallsteinen aufgezeichnet (siehe auch Kapitel VI.2). Der Verstorbene wird in diesem Zusammenhang aufgefordert, gerade die Götter des osirianischen Kreises von sich fern zu halten, notfalls mit magischen Fluchnamen, denn es geht in diesem Spruch wiederum um die Himmelfahrt des Königs *versus* seine Einkehr in das Reich des Osiris, wie sich aus § 1275b und 1276b entnehmen läßt, wo vom Abstieg zu Naunet, dem unteren Himmel, und vom Aufstieg zum (oberen) Himmel gesprochen wird.

PT 697 § 2175a-e gehört wohl ebenso in diesen Kontext, denn es heißt dort: "Reise nicht auf diesen westlichen Wasserwegen, denn diejenigen, die darauf reisen, sie kommen nicht (an). Mögest du (vielmehr) auf diesen östlichen Wasserwegen reisen, o dieser Pepi, inmitten der Gefolgsleute des Re. /// der den Arm erhebt im Osten". Gemeint ist hier, daß der Verstorbene sich dem Gefolge des Re im Osten des Himmels, wo die Sonne als Cheper aufgeht, anschließen soll. Hier ist sicher der Westen als abschreckendes Land des Todes ohne Wiederkehr gedacht und somit zu meiden[5]. In

---

[1] Zur Rolle der beiden Herzen und der Bedeutung des Zählens s. Kapitel II.2.4.4; vgl. zu diesem Spruch auch Weill in *BIFAO* 46 (1947), S. 162 und van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 52-56, besonders die letzten beiden Seiten für die antiosirianische Polemik sowie Zandee, *Death*, S. 210-212, B.16.d. (Osiris als Bedrohung) und S. 249, B.21.ff für das Verb *sḫm*.

[2] Sethe, *Komm.* I, S. 35 möchte schließen, daß Osiris und Horus in diesem Spruch keine Macht über *Seth* haben sollen. Der Verfasser möchte aber gerade im Hinblick auf die anderen hier bearbeiteten Sprüche davon ausgehen, daß sie hier keine Macht über den Verstorbenen haben. Es ist anzunehmen, daß der Verstorbene in diesem Spruch direkt angesprochen wird. Es besteht vielleicht die vage Möglichkeit, daß er mit Seth identifiziert wurde.

[3] Vgl. auch Drioton in *FS Dussaud*, S. 503.

[4] Vgl. Sethe, *Komm.* V, S. 180: *Ndjt* als der Ort seiner Ermordung (vgl. Kapitel II.2.3.3.) und *ʿḏ3* als Ort des "Unrechts". Zu *ʿḏ3* "Unrecht" vgl. *WB* I, S. 240f. Die Identifikation dieses Ortes mit einer real existierenden Siedlung bei Zibelius, *Siedlungen*, S. 59f ist wenig wahrscheinlich.

[5] Weill in *BIFAO* 46 (1947), S. 161, Kees, *Totenglauben*, S. 60, 195, ders. in *Vorträge der Bibliothek Warburg* VIII (1930), S. 9 und Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 141. Für die mit diesen Vorstellungen

diesem Zusammenhang ist PT 264 § 344a-b bedeutsam: "Teti wird darin (in der Fähre) ein Überfahren (*ḏ3wt*) übergefahren (*ḏ3j*) zu jener östlichen Seite des Himmels, zu dem Ort, wo die Götter ihn geboren haben, er wird dort geboren ein Gebären, neu und verjüngt"[1]. Hermann Kees weist nun darauf hin, daß nach der heliopolitanischen Lehre die Feuerinsel als Geburtsort der Götter, insbesondere des Sonnengottes[2], und Urhügel der Schöpfung im Osten angesiedelt wurde und zugleich als Ort der ewigen Ruhe und der Wiedergeburt des Verstorbenen dienen sollte. Zugleich wurden dort die Götterfeinde verurteilt und bestraft[3]. Der Verstorbene hatte auf seinem Weg zur Feuerinsel (und zu den unvergänglichen Sternen) den gewundenen Wasserlauf, in oder nahe dem die Feuerinsel lag, zu überqueren. Diesem *mr nẖ3* oder *mr n ḫ3*, dem "See des Vernichtens", entspricht im Neuen Reich der Messersee, er ist als Grenzgewässer zwischen Diesseits und Jenseits dem Styx der Griechen vergleichbar[4].

Im Widerspruch zu PT 697, der bei Pepi I. und Pepi II. überliefert ist, scheint der ältere, nur bei Pepi I. aufgezeichnete Spruch PT 578 § 1531a-b zu stehen: "Spruch: O Osiris Pepi, mögest du nicht in diese östlichen Länder[5] gehen, du sollst (vielmehr) in diese westlichen Länder gehen, auf der Straße der Gefolgsleute des Re (*šms.w Rˁ*)". Bezweckt ist hier wahrscheinlich, dem Sonnenlauf von Osten nach Westen zu folgen, also sich wieder den Gefolgsleuten des Re anzuschließen, "...damit sie dich Re melden als einen, dessen linker Arm erhoben ist" (§ 1532c). Der Verstorbene will hier ebenfalls zum Sonnengott gelangen, selbst wenn er als Osiris bezeichnet wird[6]. Die

---

wohl kaum verwandten Sprüche, die die Überfahrt über den großen See und den Himmelsfährmann behandeln, s. Kapitel I.4.12.

[1] S. hierzu die ähnliche Informationen enthaltenden Sprüche PT 473 § 928a-b + § 934a-b, PT 556 § 1382a-1883b und PT 609 § 1704a-d, die zwar alle die Feuerinsel nicht direkt nennen, den vom verstorbenen König angestrebten Ort aber als Geburtsort der Götter und daher auch den seinigen beschreiben. Vgl. zudem PT 249 § 265b-c: "Unas ist von der Feuerinsel gekommen, nachdem Unas Recht (*m3ˁt*) an Stelle des Bösen (*jsft*) gesetzt hat".

[2] Vgl. PT 333 § 542a: "Teti hat sich auf diesem Hügel der Erde (*ḫˁ pw n t3*) gereinigt, auf dem sich (auch) Re gereinigt hat".

[3] Vgl. hierzu und zu den folgenden Gedanken Kees in *ZÄS* 78 (1942), S. 41-53 und allgemein De Buck, *Oerheuvel, passim* und S. 41 n. 3 sowie Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 88-92 und S. 101: Die Feinde des Sonnengottes auf dem Urhügel waren wohl Urgötter und daher schlangengestaltig, und S. 105 mit Belegen für die Feinde aus den Sargtexten und dem Totenbuch. Für die Lokalisierung des Urhügels von Hermopolis s. auch Roeder in *ZÄS* 67 (1931), S. 87f.

[4] Vgl. *WB* III, S. 222, Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 161f, Sethe, *Komm.* III, S. 108: Der Wasserlauf, "...den der Tote wie die Sonne passieren muß, um auf die Ostseite des Himmels zu gelangen"; ders., *Komm.* II, S. 44f, Altenmüller in *LÄ* IV, 113f (s.v. *Messersee*): Der "gewundene Wasserlauf" entspricht im Alten Reich dem "See des Vernichtens" (*mr / š (n) ẖ3 / ḥtm*) und später dem "Messersee" (*mr / š nẖ3(wj)*), also dem See, in dem die Feinde des Sonnengottes vernichtet wurden; ders., *Apotropaia* I, S. 94-96 und 106 und ders. in *ZÄS* 92 (1966), S. 86-95, besonders S. 92ff für die Entwicklung der Schreibung sowie ergänzend Stewart in *JEA* 53 (1967), S. 164. Vgl. zudem Barta in *ZÄS* 107 (1980), S. 3f, wo er erläutert, daß der gewundene Wasserlauf vom Verstorbenen auch deshalb zu überqueren ist, weil er auf der anderen Seite das Opfergefilde (*sḫt-ḥtp*) erreichen will, in dem die unvergänglichen Sterne wohnen. Barta nimmt daher an, daß der Verstorbene in erster Linie wünscht, sich in das Opfergefilde zu begeben, in dem ihn die unvergänglichen Sterne mit Nahrung versorgen (ibid. S. 2). Als neueste Literatur s. jetzt Krauss, *Astronomische Konzepte*, *passim*, besonders S. 39, 45-49.

[5] Vgl. hierzu CT 129 (II, 150g-i) mit den angenehmen, breiten westlichen Wegen und den engen, schwierigen östlichen, sowie den Kommentar von Kees, *Totenglauben*, S. 195, Zandee, *Death*, S. 161, B.7.a und Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 140f.

[6] Wahrscheinlich handelt es sich hier um eine rein schematische Identität von Osiris mit Pepi I., bei dem allein dieser Spruch überliefert ist. Ab Spruch PT 532 wird in der Pyramide Pepis I. dem Namen des Osiris automatisch die Namenskartusche des Königs hinzugefügt, also eine festgefügte Identität hergestellt, die

beiden Sprüche PT 578 und PT 697 sind eng miteinander verwandt, nur sind die westlichen und östlichen Wasserwege ausgetauscht. Nach dem Aufkommen der Osirisverehrung gelangte zunehmend der Westen als Totenreich, wie auch die Unterwelt, in den Vordergrund, während die "...heliopolitanische Heraushebung des Ostens als Gottesland und Geburtsstätte des Sonnengottes" in den Hintergrund trat. Der Westen als Tor zur Wiedergeburt übernahm im Jenseits die Funktion, die zuvor der Osten für die Sonne als Tor zur morgendlichen Wiedergeburt hatte[1]. Spätestens in den Sargtexten läßt sich der Westen als Wiedergeburtsstätte eindeutig feststellen, die Feuerinsel wurde nun in der Nekropole im "schönen Westen" angesiedelt[2]. Schon in den Pyramidentexten liegen Beispiele dieses konträren Vorstellungsgutes vor.

Gegen die Boten des Osiris (*wpw.tjw Wsjr*) wendet sich nun der bereits in Kapitel I.2.4 behandelte Spruch PT 524 § 1236a-1237b: "Dieser Pepi hat eure Grenzsteine beseitigt, ihr Toten, und dieser Pepi hat eure Grenzsteine umgestürzt, ihr Widersacher (*jmj.w-rd*), die ihr unter der Hand des Osiris seid (*ẖr.w-ˁ Wsjr*). Pepi hat die Wege des Seth blockiert. Dieser Pepi ist vorbeigegangen an den Boten des Osiris (*wpw.tjw Wsjr*)". Anschließend wird noch betont: "Nicht gibt es einen Gott, der diesen Pepi festgehalten (*nḏr*) hat. Es gibt keinen Widersacher (*mḏꜣ*), der sich in den Weg dieses Pepi gestellt hat". Deutlich zeigt sich, daß der Verstorbene mit Osiris nichts zu tun haben will und nicht nur seine Wege, sondern auch seine Gehilfen und Botschafter meidet, die ihn möglicherweise festhalten könnten[3]. Die euphemistische Bezeichnung dieser Boten verhindert nicht, daß sie als Bringer des Todes verstanden wurden[4]. Die Boten des Osiris werden ebenso in CT 229 (III, 295-296) genannt: "...may you save me from the fishers of Osiris who cut off heads and sever necks and who take souls and spirits to the slaughter-house of those who eat fresth (meat)" wie in der Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth in P. Chester Beatty I (= P. BM 10681, recto XV, 5)[5], wenn Osiris spricht: "Was betrifft das Land, in dem ich bin, es ist voll an Boten, wild an Gesichtern, und sie fürchten sich vor keinem Gott und (keiner) Göttin und ich werde veranlassen, daß sie ausziehen, um das Herz von jedem, der Übel tut, zu holen". Das Kapitel TB 125 (Schlußrede, 17-18)[6] weist in dieser Hinsicht ebenfalls eine interessante Passage auf: "Mögest du (wohl Osiris) mich erretten vor deinen Boten, die das Bluten (?) machen, die die Strafe (*jdrjt*) schaffen, die kein Verhüllen ihrer Gesichter haben[7], denn ich tat das Rechte für den Herrn der Gerechtigkeit". Der Verstorbene weist sich hier als ein vor dem Totengericht Gerechtfertigter aus, über den die Boten des Osiris keine Macht haben dürfen. Otto Firchow identifiziert denn

Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 200 n. 2 zu § 1256c als sekundären und daher nicht zu wertenden Eingriff betrachtet.

[1] Vgl. Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 90-97 wo er (S. 97) zudem festhält: "Eine andere Erklärung gibt die Natur der Texte, in denen die Nachwirkungen vom Kampf (des Sonnengottes gegen seine Feinde, der Verf.) erhalten sind. Sie sind alle Texte, die für den Gebrauch des Toten im Jenseits überarbeitet sind und die die Orte des Ostens zum Westen hin verlegen".

[2] Vgl. Kees in *ZÄS* 78 (1942), S. 52 und Grieshammer in *LÄ* II, 258f (s.v. *Flammeninsel*).

[3] Weill in *BIFAO* 46 (1947), S. 163 und Kees, *Götterglaube*, S. 268.

[4] So auch Firchow in *FS Grapow*, S. 89 und Zandee, *Death*, S. 202f, B.14.i.

[5] Gardiner, *Late-Egyptian Stories*, S. 58. Als neueste Untersuchung zu P. Chester Beatty I vgl. Broze, *Mythe et roman*.

[6] Nach Naville, *Totenbuch* II, S. 320f, als Variante nicht in Hornung und Allen enthalten; die Übersetzung wurde von Firchow in *FS Grapow*, S. 88 übernommen.

[7] Im Sinne von: "...die keine Nachsicht bzw. Gnade walten lassen".

auch die Boten des Osiris in TB 125 mit den 42 Göttern des Totengerichts. Erich Lüddeckens macht darauf aufmerksam, daß im zweiten Roman des Setna Chaemwese (II, 4) aus der zweiten Hälfte des 1. bis 2. Jh. n. Chr. ebenfalls in der vor Osiris stattfindenden Sitzung des Totengerichts besondere Ankläger auftreten, die "Diener der Unterwelt" (lit. des Westens, *šms.w Jmnt*) genannt werden[1]. Die Vorstellung von Gehilfen des Totengottes hat sich in Ägypten bis in römische Zeiten gehalten; in PT 524 liegt bereits ein erster Hinweis auf sie vor. Für den mit den Boten nicht identischen Türhüter des Osiris in PT 519 § 1201a sei auf Kapitel I.4.12 über den Himmelsfährmann verwiesen.

Aus der Abneigung gegen den Gott der Toten und andere typische Totengottheiten resultiert wahrscheinlich die Unterdrückung der Namen des Osiris wie auch des Anubis auf dem Sarkophag im Grab des Seschemnefer in der Nachbarschaft der Pyramide des Unas in Saqqara, ebenfalls in das Ende der 5. bzw. in die 6. Dynastie datierend, da das Grab an den Aufweg der Pyramide angebaut wurde. Während in den oberirdischen Räumen des Grabes diese Götternamen ohne Veränderung verzeichnet sind, wurden sie in den Opferformeln des Sarkophages ausgelassen, die Epitheta der Götter blieben hingegen stehen. Ebenso wurde in einem Fall die Bezeichnung für König (*njswt*) unterschlagen, im anderen Fall ohne Binse geschrieben, so daß die Opferformeln nur noch verstümmelt vorhanden waren: *ḥtp dj ... ... nb Ḏdw* bzw. *ḥtp dj nj*[*swt*] *... tp ḏw=f jmj-wt nb tꜣ ḏsr*[2]. Vielleicht war in der unmittelbaren Nähe des Toten die Nennung von ihn möglicherweise gefährdenden Gottheiten, zu denen vor allem die Totengötter gehörten, nicht erwünscht und wurde unterdrückt, anders als in den sonst bekannten Fällen, in denen die Determinative verstümmelt oder die Schreibung der Namen verändert wurde. Allerdings ist die Unterschlagung des *njswt* auf diese Weise nicht zu erklären, muß aber nicht aus dem gleichen Grunde wie die Unterdrückung der Götternamen erfolgt sein.

Abschließend läßt sich zur "negativen" Rolle des Osiris in den Pyramidentexten festhalten, daß er grundsätzlich kein Feind des Verstorbenen ist, der sich im größten Teil der Sprüche ohnehin mit Osiris identifiziert. Vielmehr wird in den im vorliegenden Kapitel behandelten Sprüchen lediglich die Distanz des zum Himmel strebenden verstorbenen Königs gegen die chthonische Komponente des Osiris deutlich gemacht, ohne daß eine tatsächliche Feindschaft vorliegt.

Die Göttin Isis, Gemahlin des Osiris und Mutter des Horus, tritt in den Pyramidentexten durchweg positiv als Schutzgottheit in Erscheinung; sei es, daß sie den Verstorbenen wie Osiris zusammen mit Nephthys betrauert, oder daß sie ihm hilfreich zur Seite steht. Nur ein einziges Mal ist in den Pyramidentexten zusammen mit den anderen Göttern des osirianischen Kreises ein feindliches Auftreten der Göttin erwähnt[3], denn in PT 534 § 1272a-b heißt es über Isis: "Wenn Isis kommt in diesem ihrem schlechten Kommen! Öffne ihr nicht deine Arme, sondern laß ihr ihren Namen gesagt werden: 'Weithin Stinkende (*wsḫt ḥwꜣt*)'". Dieser Fluchnamen könnte möglicherweise eine Anspielung auf die geschlechtliche Vereinigung der Isis mit dem mit Leichenge-

---

[1] Lüddeckens in *Jahrbuch*, S. 198, Möller in Gressmann, *Vom reichen Mann*, S. 64, Griffith, *Stories*, S. 153 und Bresciani in *LÄ* I, 900 (s.v. *Chaemwese-Erzählungen*). Als *Gefolge* des Osiris (*šms.w Wsjr*) werden in PT 419 § 749e die unvergänglichen Sterne und in PT 637 § 1803b ebenfalls nicht näher beschriebene Götter bezeichnet.

[2] Lacau in *ASAE* 26 (1926), S. 69ff.

[3] Vgl. hierzu Münster, *Isis*, S. 197.

ruch behafteten toten Osiris zur Erzeugung des Horus darstellen[1]. In § 1272c-d wird noch ergänzt: "Fahre stromaufwärts, gehe zu den Häusern von Manu, fahre nordwärts, gehe nach *Ḥḏbt*, zu dem Ort, an dem du geschlagen (*ḥwj*) wurdest". Was genau mit diesem Ort gemeint ist, ist nicht sicher[2]; es liegt wohl erneut eine Anspielung auf einen mythischen Vorfall vor, vielleicht wieder auf eine Episode der Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth (IX, 5ff), in der Horus Isis aus Zorn den Kopf abschlägt, weil sie sich scheinbar auf die Seite des Seth gestellt hatte[3]. Isis würde hier ebenfalls an den Ort ihrer Schmach zurückkehren sollen.

I.4.6 Die Gottheiten Seth und Nephthys

Wie bereits in der Einleitung (I.1) erwähnt, ist Seth in dieser Studie eine eigene Behandlung (Kapitel II) vorbehalten, da sich sein feindliches Verhalten dem Verstorbenen gegenüber von dem der anderen Götter deutlich unterscheidet.

Dennoch soll er an dieser Stelle kurz behandelt werden, weil er in PT 534 § 1269a-b in vergleichbarer Weise wie schon Thoth, Osiris und Isis genannt wird und in diesem Spruch nicht in direktem Zusammenhang mit dem Geschehen des Osiris-Seth-Horus Mythenkreises erscheint: "Möge Seth nicht kommen in diesem seinem schlechten Kommen. Öffne ihm nicht deine Arme, sondern laß ihm diesen seinen Namen gesagt werden: 'Amputierter (*sšꜥ*)'". Mit dieser Bezeichnung wird auf seine Kastration angespielt sein, die durch Horus im Zweikampf geschah[4]. In § 1269c heißt es weiter: "Geh zu den Bergen der Schwärze, fahre nordwärts, geh nach *Tꜣḫb.tj*[5]". Mit den schwarzen Bergen könnte die Ostwüste gemeint sein, Seth soll sich in sein eigenes Herrschaftsgebiet zurückziehen. Vielleicht ist jedoch wieder ein Ort der Schmach oder einer Niederlage des Seth gemeint[6]. Seth ist in diesem Spruch lediglich deshalb aufgeführt, weil alle bedeutenden Götter des osirianischen Kreises genannt sind, er durfte deshalb nicht fehlen.

In PT 524 wird in § 1236c außerdem berichtet: "Pepi hat die Wege des Seth blockiert (*šnj*)", also ungangbar gemacht. Diese im Zusammenhang mit der Betonung der Nichtexistenz von Widersachern des verstorbenen Königs gemachte Aussage ist sicherlich dahingehend zu werten, daß Seth keine Möglichkeit erhalten sollte, sich dem Verstorbenen gefährlich zu nähern. Eine direkte Verbindung zum Osiris-Seth-Horus Mythenkreis läßt sich auch an dieser Stelle nicht erkennen.

Bei diesen beiden Sprüchen handelt es sich um die einzigen Stellen der Pyramidentexte, an der Seth außerhalb des Osiris-Seth-Horus Mythenkreises als dem verstorbenen König feindlich gesonnen dargestellt wird. Es zeigt sich also sehr deutlich, daß es in den Pyramidentexten auf der Götterebene zwei verschiedene feindliche Vorstellungswelten gab: einerseits die Gefährdung des Verstorbenen auf seinem Weg

---

[1] So Drioton in *FS Dussaud*, S. 504.

[2] Vgl. Sethe, *Komm.* V, S. 185 und Montet in *RHR* 141 (1952), S. 142f.

[3] Helck in *FS Daumas* II, S. 423 geht ebenfalls davon aus, daß der Stadtname *Ḥḏbt* aus einem Vorgang des Mythos entwickelt ist und keine reale Entsprechung hat und verweist auf das Verb *ḥḏb* "niederwerfen", so auch Sethe, *Komm.* V, S. 185; anders wiederum Zibelius, *Siedlungen*, S. 176f.

[4] Vgl. Drioton in *FS Dussaud*, S. 503. Faulkner übersetzt *sšꜥ* dagegen mit "Hase (?)"; es ist jedoch zweifelhaft, ob diese Übersetzung einen verständlichen Sinn ergibt.

[5] Zur Lesung des Ortsnamens vgl. Edel in *ZÄS* 79 (1954), S. 89f und ders. in *ZÄS* 81 (1956), S. 7. Für Lokalisierungsvorschläge dieses Ortes s. Weill in *BIFAO* 46 (1947), S. 190-193 und Edel in *ZÄS* 85 (1960), S. 17f.

[6] Vgl. Sethe, *Komm.* V, S. 182.

zum Himmel durch alle möglichen Gottheiten bzw. Dämonen und andererseits die in Kapitel II behandelte Feindschaft des Seth und seines Gefolges, die Osiris ermordeten und das Horusauge raubten.

Die Göttin Nephthys, als Schwester des Osiris und neben Isis die zweite der beiden Klagefrauen, tritt in den Pyramidentexten für den Verstorbenen ebenfalls stets freundlich als Schutzgöttin auf, wiederum mit Ausnahme von PT 534, in dem es in § 1273a-b heißt: "Wenn Nephthys kommt in diesem ihrem schlechten Kommen. [Öffne ihr nicht deine Arme][1], sondern laß ihr diesen ihren Namen gesagt werden: 'Vertreterin, ohne ihre Vulva (*jdnt n kt=s*)'". Dieser Fluchname beschreibt nicht nur die Kinderlosigkeit des Paares Seth und Nephthys, sondern ist zugleich eine Anspielung auf ihre Affäre mit Osiris, in der sie den Platz der Isis einnahm und mit ihm Anubis zeugte[2]. Nephthys soll sich in § 1273c "Zu den Häusern des Skorpions (*ḥwt.w srqt*)[3], zu dem Ort, an dem du geschlagen (*ḥwj*) wurdest an deinen beiden hinteren Teilen" begeben. Die der Göttin Schmach bereitende Strafe des Schlagens ist möglicherweise dieselbe wie für Isis.

An dieser Stelle soll schließlich auf PT 359 § 601e-f hingewiesen werden, wo Nephthys zusammen mit "Der *Ḏndrw* schlug" (*Ḥwj-Ḏndrw*), "Der vor seinen beiden Zeptern ist" (*Ḫnt-wȝḏ.wj=f*) und Chentiirti auf der "Linken Seite Tetis, auf der Seth ist" genannt wird, als Gemahlin des Seth muß sie natürlich zu ihm stehen. Auf der Seite des Horus stehen rechts vom Verstorbenen in § 601c-d die vier Horuskinder. Für Chentiirti sei auf Kapitel I.4.9 verwiesen und für die beiden anderen Manifestationen, wahrscheinlich Erscheinungsformen des Seth, auf Kapitel II.2.1.

I.4.7 Der Gott Horus

Horus, als Sohn des Osiris gleichzeitig der Sohn des verstorbenen Königs und in den Pyramidentexten gelegentlich mit seinem Nachfolger auf dem irdischen Thron identifiziert, gewährt seinem Vater allen erdenklichen Schutz gegen seine Feinde; er stellt den eigentlichen Beschützer bzw. Rächer (siehe Kapitel II.2.5.1) dar, an zweiter Stelle gefolgt von Thoth (Kapitel II.2.5.2).

Als Mitglied des osirianischen Götterkreises wird Horus jedoch ebenfalls in PT 534 § 1268a-b genannt: "Möge Horus nicht kommen in diesem seinem schlechten Kommen! Öffne ihm nicht deine Arme, sondern laß ihm diesen seinen Namen gesagt werden: 'Blind (?, *šp šȝȝw*)'"[4]. Dieser Fluchname ist anscheinend eine Anspielung auf die partielle Erblindung des Horus im Zweikampf mit Seth, der ihm dabei sein linkes Auge ausriß. Hier wäre dann, wie bereits im vorigen Kapitel für Seth, eine Anspielung auf den Horus-Seth Mythos zu sehen. Jürgen Osing[5] vermutet, daß es sich bei

---

[1] Ergänzt analog zu den anderen Textstellen.

[2] Überlieferung erst aus der Spätzeit nach Plutarch, *Moralia* V, Kapitel 38, s. Drioton in *FS Dussaud*, S. 504f. Zu dieser Kinderlosigkeit des Paares und zur Unfruchtbarkeit des Seth (als Gott der unfruchtbaren Wüste) vgl. Westendorf in *ZÄS* 92 (1966), S. 141, Graefe in *LÄ* IV, 458 (s.v. *Nephthys*) sowie Bianchi in *RHR* 179 (1971), S. 123f und S. 127ff. Barta, *Neunheit*, S. 133 sieht in der vorliegenden Textstelle dagegen die Tätigkeit der Nephthys als Amme.

[3] Oder der Selket, s. Weill in *BIFAO* 46 (1947), S. 188-190.

[4] Die Orte, zu denen sich Horus in § 1268c begeben soll (Mendes (?, *ʿnpt*) und Iseion (Behbêt el Hagar, *Nṯr(w)*), sind nicht wie bei den anderen Gottheiten als besonders schmachvoll interpretierbar. Vgl. Sethe, *Komm.* V, S. 181 und Zibelius, *Siedlungen*, S. 54f und 132f. S. aber auch Weill in *BIFAO* 46 (1947), S. 186.

[5] Osing in *FS Leclant* I, S. 281 n. h.

dem vorliegenden Terminus *š33w* um die Bezeichnung einer Augenkrankheit handeln könnte. Étienne Drioton übersetzt *šp š33w* dagegen mit "Blind durch ein Schwein", wofür allerdings eigentlich *šp m š33w* dastehen müßte. Drioton weist darauf hin, daß auch in TB 112 das Schwein als Sethtier – oder Seth in der Form eines schwarzen Ebers – den Horus verletzt hat[1]; die Vorstellung des Totenbuches könnte durchaus eine Entwicklung aus den in den Pyramidentexten angedeuteten Ansichten darstellen. Ein in der Schreibung fast identischer Fluchname (*šp š33w*) wird den Schlachtern in § 1274b zugewiesen.

In PT 215[2] wird über Horus – wie bereits über Osiris – berichtet (§ 145c und 146b): "Nicht hat dich (der Verstorbene) Re-Atum an Horus übergeben, nicht hat er dein *jb*-Herz gezählt (*jp*), nicht ist er mächtig (*sḫm*) über dein *ḥ3tj*-Herz. (...) O Horus, nicht bist du mächtig (*sḫm*) über ihn, nicht ist dein Vater mächtig (*sḫm*) über ihn". Dieser Spruch weist auf die Zukunft des Verstorbenen am Himmel hin, daher soll ihn weder Osiris in der Unterwelt zurückhalten noch soll ihn Horus als Himmelsgott vom Himmel fernhalten. Deshalb wird in PT 440 § 815a-c Horus gedroht: "Spruch: Wenn du wünschst, daß du lebst, o Horus, Oberhaupt seines Stabes der Wahrheit, dann sollst du die beiden Türflügel des Himmels nicht verschließen (*ḫtm*), und du sollst seine Verwehrenden (Türflügel) nicht abwehren (*ḫsf*), bevor du den Ka des Pepi fortgenommen (*šdj*) hast zu diesem Himmel". Die Art dieser Drohung wurde in Kapitel I.3.1 ausführlich behandelt. Der verwandte Spruch PT 726 enthält in § 2252a-b eine nahezu identisch formulierte Aussage.

Es bleibt noch PT 262 § 330a-b zu erwähnen, in dem es heißt: "Verkenne Unas nicht, o *Ḥr-Spd*, wenn du ihn kennst, kennt er dich auch. Veranlasse nicht, daß dieser Unas dich nicht kennt, o *Ḥr-Spd*, [denn dieser Pepi kennt dich]". Neben Re und Thoth sowie anderen Göttern wird hier ein weiterer Horusgott[3] genannt. Er soll den Verstorbenen ebenfalls nicht ignorieren, da dieser ihn kennt und ihm gefährlich werden könnte.

In der Regel wird Horus in diesen Sprüchen gemeinsam mit Osiris und anderen chthonischen Gottheiten genannt. Seine in den Pyramidentexten außerordentlich selten belegte negative Rolle wird im Zusammenhang mit seiner Stellung als Sohn des Totengottes zu sehen sein, da Osiris in denselben Sprüchen ebenso als dem Verstorbenen feindlich gesonnen betrachtet wird.

---

[1] Drioton in *FS Dussaud*, S. 502 und Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 634 interpretieren ebenfalls so, Sethe, *Komm.* V, S. 166 und 180f vermutet für *š33w* wenig überzeugend "Blind von Bestimmung" (?), und Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 201 n. 10 enthält sich einer Übersetzung. Vgl. aber auch die eigentliche Schreibung von *š3j* – "Schwein" in *WB* IV, S. 405 und die dortige Angabe: belegt seit dem Mittleren Reich. Zu Seth als Schwein s. Newberry in *JEA* 14 (1928), S. 213f und 217 (Verhältnis Sethtier (*š3*) und Schwein (*š3(j)*)), Zandee, *Death*, S. 193, B.12.e und S. 195, B.12.o, Te Velde, *Seth*, S. 22 (mit Hinweis auf das gleichlautende "Todesgeschick, Schicksal", *š3j*) und S. 47, Behrman, *Nilpferd* II, S. 77f und Faulkner in *JEA* 21 (1935), S. 178, wo (in TB 112 (24)) Re das Schwein als Abscheu des Horus bezeichnet; s. auch Sethe in *ZÄS* 58 (1923), 19* (S 36-8).

[2] S. hierzu Weill in *BIFAO* 46 (1947), S. 162.

[3] Vgl. zu diesem Gott Sethe, *Komm.* II, S. 14, nach PT 366 § 632d und PT 593 § 1636b Kind des Osiris und der Isis als Sothis.

I.4.8 Der Gott Cherti

Der Gott Cherti (*Ḫrtj*) nimmt in den Pyramidentexten eine ambivalente Rolle ein[1]. Er ist nach Peter Kaplony eine Totengottheit, die üblicherweise in Form einer Widdermumie oder eines Löwen verehrt wurde; sein Name bedeutet vielleicht "Der zur Unterwelt Gehörige"[2]. Seine in den Pyramidentexten genannten Kultorte sind *Ns3t* (PT 300 § 445a, PT 334 § 545a und PT 581 § 1557d) und Letopolis (*Ḫm*, PT 539 § 1308a), wo er eine "Variantenform des Horus von Letopolis" darstellt[3]. In PT 300 § 445a übernimmt er die Rolle des Fährmannes, der den Toten überzusetzen hat. Dagegen identifiziert sich in PT 334 § 545a der Verstorbene mit ihm, indem er Buto durchfährt. In PT 581 § 1557d fängt er die Winde mit seiner Hand, und in PT 580 § 1547b erhält er im Rahmen der Zergliederung des den Seth symbolisierenden Opferrindes zusammen mit Chentiirti die beiden Haxen, während er in der Gliedervergottung des PT 539 § 1308a dem Kinn des Verstorbenen schützend zugeordnet ist. Aufgrund seiner Funktion als Totengott wird er in den Pyramidentexten häufiger gemeinsam mit Osiris genannt (PT 264 § 350a, PT 534 § 1264c, PT 667 A § 1945e). Einerseits ist er dem Verstorbenen freundlich gesonnen, wie schon bei seiner Hilfe bei der Vernichtung des Sethrindes in PT 580 oder bei der Gliedervergottung in PT 539. Dies gilt ebenso für PT 534 § 1264a-c, in dem er zusammen mit Osiris den Verstorbenen schützt: "Spruch seitens Horus: Ein Opfer, das Geb gibt, (...) indem das Grab den schützt, den Osiris achtet (*twr*) und Cherti schützt (*mkj*)".

Er tritt jedoch dem Verstorbenen gegenüber wiederholt feindlich auf, wie die beiden Textstellen PT 264 § 350a und PT 667 A § 1945e zeigen, die schon im Zusammenhang mit Osiris behandelt wurden. Die erste besagt: "Er (Re ?) hat Teti bewahrt (*nḥm*) vor Cherti, nicht wird er ihn Osiris übergeben", und die zweite lautet: "Er ist von Cherti erbeten (*dbḥ*)[4] worden, nicht ist er an Osiris gegeben worden". Diese Passagen belegen deutlich eine Beziehung zwischen Cherti und Osiris[5]. Bedeutsam ist zudem die Aussage in PT 665 § 1905a-c: "Ich (Horus) habe dich (den Verstorbenen) fortgenommen (*nḥm*) von Cherti, der von den *ḥ3tj*-Herzen der Menschen lebt (*ʿnḫ*)[6]. Nicht habe ich dich zu *Nwt=k-nw* gegeben, wenn ich dir dieses sage". Cherti verzehrt also die 'körperlichen' *ḥ3tj*-Herzen der Menschen, nicht die 'geistigen' *jb*-Herzen (vergleiche dazu Kapitel II.2.4.4)[7]. Hier ist ihm trotz der gleichen Formulierung der Phrase nicht Osiris zugeordnet, sondern *Nwt=k-nw*, der wahrscheinlich eine Erschei-

---

[1] Vgl. zu dieser Gottheit Kaplony in *LÄ* I, 944f (s.v. *Cherti*), Zandee, *Death*, S. 213f, B.16.i, Kaplony in *CdE* 44 (1969), S. 38ff und Weill in *Miscellanea Gregoriana*, S. 381-391.

[2] Vgl. hierzu Weill in *Miscellanea Gregoriana*, S. 382, der auf die zweifelhafte Verbindung zu *ḫrt-nṯr* "Nekropole" verweist. Gegen diese Interpretation Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 55f bzw. vorsichtig Kaplony in *CdE* 44 (1969), S. 35 n. 25 und S. 38 n. 35.

[3] Kaplony in *LÄ* I, 944 (s.v. *Cherti*). Zu Letopolis als Kultort des Cherti s. Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 46f und S. 56 zur ungeklärten Lage von *Ns3t*. Zu diesem Kultort vgl. Helck in *FS Daumas*, S. 423 ("Topographierung eines Gottesnamens") und Kaplony in *LÄ* IV, 461-463 (s.v. *Nesat*) sowie Zibelius, *Siedlungen*, S. 126f.

[4] S. die gleichwertige Formulierung in PT 97 § 65b, wo Horus von Seth das Auge zögerlich zurück erbittet: "Spruch: O Osiris Pepi, dieses Auge von Horus ist es, das er von Seth erbeten (*dbḥ*) hat".

[5] B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 10 weist darauf hin, daß eine gemeinsame Nennung zweier oder mehrerer Gottheiten in den Sargtexten stets eine besondere Beziehung dieser Götter untereinander bedeutet – dies ist natürlich auch für die Pyramidentexte anzunehmen.

[6] Vgl. zu dieser Wendung Zandee, *Death*, S. 159, B.6.b.

[7] Kaplony in *CdE* 44 (1969), S. 39 n. 37 bezeichnet das Verzehren von Herzen als typische Verhaltensweise von Löwen.

nungsform des Seth ist. Gegen eine Identifikation des *Nwt=k-nw* mit Osiris in diesem Spruch sprechen die in Kapitel II.2.1 behandelten übrigen Sprüche, wie auch die Tatsache, daß Osiris in den Pyramidentexten zwar häufig mit umschreibenden Bezeichnungen wie z.B. "Der Müdegemachte", "Der in *Ndjt* befindliche", "Erbe des Geb", o.ä. benannt wird, sonst jedoch keine andersweitig unbekannten Namen erhält. Zum Vergleich sei hier dennoch auf PT 215 § 145b-146b hingewiesen, nach dem Re-Atum den Verstorbenen wiederum nicht an Osiris und auch nicht an Horus übergeben haben soll, die somit nicht sein *jb*-Herz zählen und über sein *ḥ3tj*-Herz mächtig sein konnten. In PT 607 § 1701c-d wird der Verstorbene ebenso wenig an feindliche Götter übergeben: "Er[1] hat Merenre vor den störenden Göttern (*nṯr.w ṯḥṯḫ*) bewahrt (*nḥm*) und er wird Merenre nicht den störenden Göttern übergeben". Theoretisch könnten diese "störenden Götter" (*nṯr.w ṯḥṯḫ*) aufgrund der gleichen Formulierungen bzw. des gedanklichen Hintergrundes als Osiris und Cherti identifiziert werden. Höchstwahrscheinlich ist dieser Spruch jedoch anders zu interpretieren, zumal von Nun, der den Urozean darstellt, keine vergleichbare Konkurrenzhaltung gegenüber Osiris wie von Re zu erwarten ist. Es ist allerdings nochmals darauf hinzuweisen, daß Sethe und Mercer diese "störenden Götter" aufgrund des Determinativs von *ṯḥṯḫ* als erdverbundene Gottheiten identifizieren wollten (siehe auch Kapitel I.4.1 und Kapitel III.1.4). Dies könnte natürlich gut zu Osiris und Cherti passen.

Eine Bestrafung des Cherti als Feind des Verstorbenen[2] wird in den Pyramidentexten nicht erwähnt. Peter Kaplony lehnt es seinerseits ab, daß Cherti zur Strafe geschlachtet wurde, dies steht jedoch ohnehin nicht zur Debatte, da eine Schlachtung in den Pyramidentexten nur Seth und seinem Gefolge im Umfeld des Osiris-Seth Mythos vorbehalten war und zwar als Erwiderung auf genau das gleiche feindliche Verhalten des Seth.

Zu erwähnen bleibt noch, daß Étienne Drioton[3] davon ausgeht, daß in PT 534, in dem die Eingangstüre des Grabbaues aufgefordert wird, nacheinander den Göttern Osiris, Horus, Seth, Chentiirti, Thoth, Isis, Nephthys und den Schlachtern nicht ihre Arme zu öffnen, wenn sie "...in ihrem schlechten Kommen kommen", ursprünglich ebenfalls eine entsprechende Passage über Cherti eingefügt war. Dieser Abschnitt wäre dann aus unbekanntem Grund verloren. Ein Ausfall in dieser Form wäre zwar ungewöhnlich, sollte jedoch nicht ausgeschlossen werden, da Cherti an anderer Stelle in den Pyramidentexten mehrfach in Gemeinschaft dieser Götter genannt wird (vergleiche z.B. PT 534 § 1264c und PT 580).

I.4.9 Der Gott Chentiirti

Der Gott Chentiirti nimmt in den Pyramidentexten dem Verstorbenen gegenüber ebenfalls eine ambivalente Haltung ein. Als Horusgott von Letopolis (*Ḫm*, PT 601 § 1670a und PT 688 § 2086c) scheint er Cherti als Stadtgott verdrängt zu haben[4]. Sein

[1] In diesem Fall handelt es sich um den vorher genannten Gott Nun.

[2] Und nicht als Feind des Osiris (!); *contra* Kaplony in *CdE* 44 (1969), S. 58.

[3] Drioton in *FS Dussaud*, S. 504.

[4] Brunner-Traut, *Spitzmaus*, S. 160. Für den Kultort Letopolis vgl. Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 45-55, Brunner-Traut, *Spitzmaus*, S. 159f, dies. in *LÄ* I, 928f (s.v. *Chenti-irti*) und Gomaà in *LÄ* III, 1009-1111 (s.v. *Letopolis*). "Horus (der Erste) von Letopolis" wird in dieser Form eigenständig z.B. in PT 438 § 810a-c und PT 688 § 2078c genannt; der "Erste von Letopolis" zusätzlich in PT 469 § 908e und PT 610 § 1723a; zur Identität dieses Gottes mit Chentiirti s. Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 48 und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 293f.

Name bedeutet nach Elmar Edel[1]: "Der vorne zwei Augen hat". Die Schreibung dieses Namens kann auch mit einem *m*-Präfix erfolgen[2]; aufgrund der mit diesem Gott verbundenen religiösen Vorstellungen kann zudem ein Negations-*n* in seinen Namen eingefügt werden. Der Gott heißt dann *(M)Ḫntj-n-jrtj* und ist "Der Gott, der vorne nicht zwei Augen hat". Dieser blinde Gott tritt in den Pyramidentexten jedoch noch nicht in Erscheinung[3]. Spätzeitliche Texte belegen die Verbindung des Chentiirti mit Osiris, als dessen Sohn (Horus Chentiirti) oder Bruder er angesehen wurde[4]. Dadurch wird deutlich, warum er in einigen Sprüchen gemeinsam mit den osirianischen Göttern genannt ist (PT 25 § 17c, PT 215 § 148b, PT 447 § 826b, PT 450 § 832b, PT 534 § 1265b und 1270a, PT 568 § 1431a)[5]. Seine Verbindung zu Cherti wird z.B. in PT 580 § 1547b deutlich, wo er zusammen mit ihm bei der Zergliederung des Sethrindes die Haxen erhält[6].

Neben seinen für den Verstorbenen hilfreichen Aufgaben, z.B. in der Gliedervergottung (in PT 215 § 148b wird er mit dem Gesicht identifiziert), bei der Zergliederung des Sethrindes (PT 580 § 1547b), bei der Reinigung des Verstorbenen (PT 676 § 2015c) und als Beschützer desselben (PT 519 § 1211a, PT 553 § 1367c), trägt dieser Gott ebenfalls feindliche Züge.

Drei Pyramidentextsprüche sind für diese Interpretation von Bedeutung. In PT 424 § 771a-c heißt es: "O dieser Pepi, hüte dich (*s3 ṯw*) vor Mechenti(ni)irti[7], deinem Hirten, der hinter deinen Kälbern ist. O dieser Pepi, hüte dich (*s3 ṯw*) vor dem *ʿr*[8], mehr als die Geister (*3ḫ.w*)". Der König wird gewarnt, daß er sich vor diesem Gott hüten soll. Allerdings ist diese Übersetzung nicht unumstritten, sie wird von Kurt Sethe favorisiert, und der Verfasser neigt ihr ebenfalls zu. Raymond O. Faulkner und

---

1 Edel, *Altägyptische Grammatik* I, S. 161, § 370 und Griffiths in *CdE* 33 (1958), S. 192f, der sich mit dieser Übersetzung nicht recht anfreunden kann. Gegen Griffiths jetzt Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 76.

2 So in PT 215 § 148b (?), PT 359 § 601e (Version Pepi I.), PT 447 § 826b (Version Merenre I.), PT 534 § 1265b, PT 568 § 1431a und PT 659 § 1864b. Vgl. Brunner-Traut in *LÄ* I, 927 (s.v. *Chenti-irti*).

3 Vgl. Brunner-Traut in *LÄ* I, 927 (s.v. *Chenti-irti*). Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 81 ging dagegen noch von zwei Belegen in den Pyramidentexten aus, Edel, *Altägyptische Grammatik* I, S. 161, § 370, nimmt dagegen für PT 359 § 601e (Version des Teti) ein eingeschobenes Genitiv-*nj* "als einmalige Variante zu dem vorstehend genannten Gottesnamen" an; auch die besondere Zeichenanordnung mit *n* in PT 424 § 771a (Variante Pepi I. und Merenre I.) wäre dann wohl so zu erklären.

4 Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 31-34; in P. Bremner-Rhind (P. BM 10188 (27, 5), dem Apophisbuch) wird er an dritter Stelle zwischen Osiris, Seth, Isis und Nephthys als fünftes Kind der Nut angeführt. In der Onurislegende, Junker, *Onurislegende*, S. 42, heißt es über ihn als Horus von Letopolis: "Der die Feinde seines Vaters (Geb – nicht Re, der Verf.) und seines Bruders (Osiris) niederschlägt" und in Philä (Phot. 674): "Dein Sohn Horus ist der Löwe zu deiner Rechten, und *Ḫntj-jrtj* schützt zu deiner Linken", nach Junker, *ibid.*, S. 32f.

5 Vielleicht hat die spätere Erscheinungsform des Chenti-en-irti als blinder Gott, dessen heiliges Tier nach Brunner-Traut in *LÄ* I, 928 (s.v. *Chenti-irti*) und dies., *Spitzmaus*, S. 150 die Spitzmaus (*ʿmʿm*) war, unterschwellig solche Assoziationen bei Chentiirti ausgelöst, denn diese blinde Form des Gottes gehört zu den unterweltlichen Gestalten und kann von Blindheit heilen wie auch mittels Zauber mit Blindheit schlagen (*ibid.*). Dem sehenden Himmelsgott Chentiirti war dagegen das *ḫ3trj*-Ichneumon zugeordnet. Für die "osirianischen Qualitäten" des Chentiirti vgl. auch Weill in *Miscellanea Gregoriana*, S. 382 und ders. in *BIFAO* 46 (1947), S. 178f.

6 Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 83 stellt diese Verbindung über den gemeinsamen Kultort Letopolis her.

7 Zu dieser Schreibung s. den Kommentar bei Edel, *Altägyptische Grammatik* I, S. 161, § 370.

8 Für eine Diskussion dieses nicht näher identifizierbaren Objektes vgl. Sethe, *Komm.* III, S. 421.

Hermann Junker[1] lehnen sie dagegen ab und gehen davon aus, daß Chentiirti in diesem Spruch wie auch sonst als dem König geneigt und als sein Beschützer anzusehen ist. Junker weist in seiner Publikation darauf hin, daß der Gott seiner Meinung nach in den Pyramidentexten und ebenso in späterer Zeit grundsätzlich nicht als dem König feindlich gesonnen auftritt. Wie die hier vorgelegten Ergebnisse (Kapitel I.4) jedoch zeigen, können fast alle wohlwollenden Götter – ebenso Horus und selbst Osiris – gelegentlich negative und für den Verstorbenen gefährliche Züge tragen[2].

Dies bestätigt PT 534 § 1270a-b, der eindeutig zu interpretieren ist und gegen die genannte These Junkers spricht: "Wenn Chentiirti kommt in diesem seinem schlechten Kommen! Öffne ihm nicht deine Arme, sondern laß ihm diesen seinen Namen gesagt werden: 'Auswurf (*nš*)'". Dieser Fluchname ist schwer zu erklären[3]. Könnte vielleicht auf die als *ᶜmᶜm* bezeichnete, dem Chentiirti heilige Spitzmaus angespielt sein? Das Verb *ᶜmᶜm* bedeutet zwar eigentlich "verschlingen", Emma Brunner-Traut weist aber auf eine Schreibung im Grab Ramses' VI. hin, in der als Determinativ der spuckende Mund (Gardiner, *Signlist* D 26) vorliegt[4]. Wahrscheinlich soll Chentiirti durch die Nennung dieses Schimpfnamens vertrieben werden, indem die magische Kraft des Speichels sich gegen ihn wendet[5]. In § 1270c-d heißt es weiter: "Geh nach *Ddnw* damit du für sie gefunden wirst zitternd (*nwr*), fahre nordwärts, geh nach Letopolis". Der Gott Chentiirti soll sich wohl vor Furcht zitternd zu seinen Kultstätten zurückziehen[6].

Zuletzt sei auf PT 359 § 601e hingewiesen, der neben Nephthys und zwei Erscheinungsformen des Seth (siehe Kapitel II.2.1) den Gott Chentiirti an der Seite des Seth erwähnt, während auf der Seite des Horus die vier Horuskinder stehen. Dieser Spruch zeigt deutlich, daß Chentiirti ebenfalls mit Seth in Verbindung gebracht wurde, selbst wenn diese Götter in PT 359 dem Verstorbenen wohlgesonnen sind[7].

I.4.10 Die Schlachter (*ḫꜣ.tjw*)

Bei den Schlachtern (*ḫꜣ.tjw*) handelt es sich, wie es Philippe Derchain[8] ausdrückt, um "dieux secondaires", die eigentlich in Kapitel III.1.3 bei den Dämonen zu untersuchen wären. Da sich ihre Feindschaft gegen den Verstorbenen aber nur in PT 534 offenbart, werden sie hier in unmittelbarem Zusammenhang mit den anderen in diesem Spruch gegen den Verstorbenen feindlich auftretenden Gottheiten behandelt, die durchweg dem osirianischen Kreis angehören.

---

[1] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 141 n. 1 und Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 82-84.

[2] Diese Züge können im Laufe der Zeit auch verschwinden. Vgl. zur negativen Seite des Gottes Sethe, *Komm.* III, S. 116f und 420f; dagegen Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 83f. Kaplony in *CdE* 44 (1969), S. 38 n. 35 spricht zurecht vom "Janusgesicht der ägyptischern Götter" in dieser Frage.

[3] S. auch Drioton in *FS Dussaud*, S. 505, der "Spucker" übersetzt.

[4] *WB* I, S. 183f und 186, Piankoff, *Tomb*, Pl. 114 mittleres Register, rechte Szene, in den Scheiben auf dem Kopf und unter den Füßen des rechten Gottes, sowie Brunner-Traut, *Spitzmaus*, S. 148; sie möchte jedoch die Schreibung des Determinativs als Verschreibung für den Tierbalg, Gardiner, *Signlist* F 28 ansehen.

[5] Vgl. Ritner, *Mechanics*, S. 84.

[6] Zu *Ddnw* vgl. Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 55 und Zibelius, *Siedlungen*, S. 264f.

[7] Wie B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 10 feststellt, impliziert eine gemeinsame Nennung zweier oder mehrerer Gottheiten in den Sargtexten stets eine besondere Beziehung dieser Götter untereinander – dies gilt mit Sicherheit genauso für die Pyramidentexte. S. auch den Kommentar von Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 81f.

[8] Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 26; zu den Schlachtern s. auch Zandee, *Death*, S. 205, B.14.o.

In PT 534 werden die Schlachter in § 1265c zunächst als den Verstorbenen achtend dargestellt, in § 1274a-b nähern sie sich ihm jedoch eindeutig in feindlicher Absicht, in beiden Fällen trägt ihr Name ein Messer als Determinativ: "Wenn die Schlachter kommen, zusammen mit denen, die inmitten der Verehrenden (*jmj.w j3.w*) sind[1] [in diesem ihrem schlechten Kommen! Öffne ihnen nicht deine Arme,] sondern laß ihnen diese ihre Namen gesagt sein: 'Blind (?, *šp š3w*)'". In § 1274c wird wie auch bei den anderen Gottheiten dieses Spruches (siehe die vorhergehenden Kapitel) ein Ort genannt, zu dem die Schlachter gehen sollen. Diese Stelle ist leider teilweise zerstört[2]. Der Fluchname ist derselbe wie bei Horus (*šp š33w*, vergleiche Kapitel I.4.7), dort mit Reduplikation des Aleph (*3*).

Die Art des feindlichen Kommens der Schlachter wird wie bei den anderen Gottheiten dieses Spruches nicht näher beschrieben. In CT 823 (VII, 23n-24f) heißt es jedoch: "O you gods who sail within the Lake of the Knife and whose faces meet on the day of removing the hearts and cutting off the heads of the living, you cannot do this to me because of what the gods say". Diese Götter sind nach Hartwig Altenmüller[3] die Schlachter, und sie bedrohen die Sterblichen mit dem Herausreißen der Herzen und Abschneiden der Köpfe, also der Strafe für Götterfeinde und die vor dem Totengericht nicht gerechtfertigten und daher der Verdammnis überantworteten Verstorbenen. Dies läßt sich ebenfalls sehr gut aus TB 154 (38-42) entnehmen: "Sie sind nicht gegen mich gezogen in ihren Gestalten, und du hast mich nicht jenem Schlächter übergeben, der auf der Seite ist (?), der Glieder abschneidet und den 'Verborgenen' (Leichnam) aufschwellen läßt, der viele Leichname in Stücke schlägt und vom Töten der Lebendigen lebt, der seinen Auftrag ausführt und tut, was ihm befohlen wurde".

In diesem Sinne heißt es in PT 419 § 748c-d: "Nicht beugt (*ksw*) sich ein Feind (*ḫ3wtj*) über Teti, nicht wird das *jb*-Herz des Teti ergriffen (*jtj*) werden, und nicht wird sein *ḥ3tj*-Herz weggenommen (*nḥm*) werden". Obwohl Kurt Sethe[4] es ablehnt, daß dieses Wesen, welches er mit "Feind" übersetzt – es fehlt bei Teti jegliches Determinativ –, mit den Schlachtern identisch ist, kann eine Identität aufgrund der gleichen metzelnden und die Herzen ausreißenden Tätigkeit vermutet werden. In der Version von Merenre I. steht die Schreibvariante *ḫ3tw* mit einem Sandkorn als Determinativ. Alan H. Gardiner[5] weist darauf hin, daß dieses Zeichen seit den Pyramidentexten für die Determinierung von Feinden verwendet wurde. Für eine weitere Diskussion dieses Spruches sei auf Kapitel III.1.4 verwiesen.

---

[1] Diese Wesen werden ebenfalls in § 1265c – dort freundlich – dargestellt. Über ihre Identität ist dem Verf. nichts näheres bekannt; s. Sethe, *Komm.* V, S. 175, Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 632 und Montet in *RHR* 141 (1952), S. 141f. Weill in *BIFAO* 46 (1947), S. 181 möchte sie als Sternenwesen identifizieren.

[2] Für einen Ergänzungsvorschlag s. Sethe, *Komm.* V, S. 187: [*S3*]*ṯwt*, als der Ort, an dem der mit einem Messer bewehrte Horus strafend auftritt.

[3] Altenmüller in *ZÄS* 92 (1966), S. 93 mit n. 3. Vgl. P. Bremner-Rhind (29, 27 – 30, 1), nach dem der dem Sonnengott feindliche gesonnene Apophis von dem "Schlachter der Sachmet" (*ḫ3jjt nw Sḫmt*) in gleicher Weise hingemetzelt wird. Für eine Identifikation der Schlachter s. Germond, *Sekhmet*, S. 302 n. 4 mit weiterer Literatur.

[4] Sethe, *Komm.* III, S. 387 und V, S. 174, s. auch im gleichen Sinne Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 373. Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 138 mit n. 4 übersetzt in Anlehnung an *ḫ3wj* – Nacht: "Nachtdämon (?)", dagegen vermutet *WB* III, S. 227 eine "Personifikation des Todes?".

[5] Gardiner, *Egyptian Grammar*, S. 490: Dieses Determinativ (*Signlist* N 33) konnte besonders in religiösen Texten, auch den Pyramidentexten, gefährliche Zeichen wie z.B. die fallenden Gefangenen *Signlist* A 14 ersetzten, z.B. in dem Wort *ḫftj.w*, vgl. Lacau in *ZÄS* 51 (1913), S. 18-20 und 63f sowie Edel, *Altägyptische Grammatik* I, S. 33, § 75.

Das Wesen dieser für den Verstorbenen gefährlichen Schlachter ist aus den Pyramidentexten allein nicht klar zu erschließen. Schlachter (*ḫ3.tjw*) werden vor allem die Boten der Sachmet und der mit ihr verwandten Hathor wie auch der Nechbet genannt; sie sind als Überbringer von Krankheiten und Plagen bekannt, wie z.B. aus dem P. Edwin Smith (verso XVIII, 11ff) zu entnehmen ist, in dem ein Zauberspruch verzeichnet ist: "Für das Abwehren des Krankheitswindes (*ṯ3w n dḥrt*) der *ḫ3.tjw*, der *nḏs.tjw*, der Boten (*wpw.tjw*) der Sachmet". Jacques Vandier[1] möchte *ḫ3.tjw* daher etymologisch von *ḫ3jt* "Krankheit" ableiten. Hathor wird in einem Hymnus von Dendera "Herrin der Schlachter (*hnwt ḫ3.tjw*), die die Boten der Götter (*wpw.tjw nṯr.w*) eintreten (?) läßt, sie überfallen (*w3j*) nicht ihre Stadtbewohner" genannt[2]. In Edfu werden die Schlachter (*ḫ3.tjw*) ebenfalls gemeinsam mit den Boten (*wpw.tjw*) und den *šm3j.w* (vergleiche dazu die *sm3j.w* als Genossen des Seth Kapitel II.2.2) als drei verschiedene Kategorien der Sendboten der Sachmet genannt[3].

Andererseits dienen die Schlachter als Gehilfen des Re, indem sie beim Aufgang der Sonne in der Dämmerung (am Neujahrstag) dem Sonnengott bei der Vernichtung seiner Feinde helfen, wie aus späterer Zeit bekannt ist[4]. In dieser Rolle nehmen sie eine positive Funktion wahr. Aus dem Dramatischen Ramesseum Papyrus sind wiederum Schlachter des Osiris bekannt (Zeile 61), ebenso wie aus TB 17 (235-237). Diese Schlachter des Osiris gelten dort als grausame Bestrafer der Gegner des Sonnengottes, denen der Verstorbene nicht ausgeliefert werden will[5] (zu den Boten des Osiris vergleiche auch Kapitel I.4.5). In den Pyramidentexten unterwerfen sich die Schlachter in der Regel dem Verstorbenen und erweisen ihm Respekt, wie PT 534 § 1265c und PT 578 § 1535b (vergleiche hierzu CT 68 (I, 290h-291a)) zeigen. In PT 611 § 1726c werden sie (wie auch in PT 578 § 1535b-c) zusammen mit den unvergänglichen Sternen genannt und dienen hier anscheinend als bewaffnete Himmelstorwächter. Der Verstorbene soll sie zählen (*ṯnw*) und die unvergänglichen Sterne bei der Hand fassen. Auf diese Weise wird die Kontrolle des Verstorbenen über die jenseitigen Wesen ausgedrückt (vergleiche Kapitel II.2.4.4). Die gemeinsame Nennung mit den unvergänglichen Sternen und ebenso die Schreibung in § 1726c mit drei Sandkörnern als Determinativ (Gardiner, *Signlist* N 33) lassen vermuten, daß die Ägypter sie sich ebenfalls als Sterne am Himmel vorstellten, Raymond Weill[6] schlägt daher vor, sie als "Sternenstaub" anzusehen. Nach Alan H. Gardiner weist dieses Determinativ zudem auf den feindlichen Charakter eines Wesens hin (s.o.).

I.4.11 Die Gottheiten Nun und Naunet, Amun und Amaunet und Atum

Bei den in dieser Gruppe besprochenen Gottheiten handelt es sich um Urgötter, die den Beginn der Schöpfung symbolisieren. Sie stehen in den Pyramidentexten eher im

---

1 Vandier, *P. Jumilhac*, S. 130 und S. 203 n. 629, vgl. *WB* III, S. 224 und Germond, *Sekhmet*, S. 302 n. 4.

2 Zu diesen Textbelegen vgl. Firchow in *FS Grapow*, S. 86f und Westendorf, *Papyrus Edwin Smith*, S. 95.

3 Vgl. Germond, *Sekhmet*, S. 298-304 und besonders S. 302f n. 4 für Literaturangaben.

4 Vgl. *WB* III, S. 236 und besonders Altenmüller in *ZÄS* 92 (1966), S. 92f, ders., *Apotropaia* I, S. 131 und S. 143, Westendorf, *Papyrus Edwin Smith*, S. 94 n. 14 und Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 744f. Die Schlachter stehen in Verbindung mit dem Messersee (bzw. gewundenen Wasserlauf *mr nḫ3*) und ihre Abbilder in teilweise tierischer Gestalt finden sich auf den Zaubermessern des Mittleren Reiches.

5 Vgl. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 170 mit Hinweis auf TB 17 (235-237) (= *Urk.* V, 60-62).

6 Weill in *BIFAO* 46 (1947), S. 180-182. In § 1535b ist *contra* Weill allerdings nicht *ḫ33.w* sondern ebenfalls *ḫ3.tjw* zu lesen. Gleichzeitig weist er noch auf das tausendfache (*ḫ3*) Vorhandensein von Sternen hin.

Hintergrund und verhalten sich Osiris und dem Verstorben gegenüber zumeist wohlwollend.

In PT 301 werden gemeinsam die Götterpaare Nun und Naunet, Amun und Amaunet, Schu und Tefnut sowie Atum angesprochen (§ 446a-447c). Der Spruch fährt in § 448a-449a fort: "Ihr sollt eurem Vater[1] sagen, daß Unas euch eure Opfer gegeben hat und daß euch Unas mit dem euch Gebührenden zufriedengestellt hat. Nicht sollt ihr den Unas behindern (*ḫsb*), wenn er zu ihm (Re oder Ptah) überfährt zum Horizont, denn Unas kennt ihn, und er kennt seinen Namen: 'Nehi' ist sein Name, 'Nehi, der Herr des Jahres' ist sein Name". Weil diese Götter ihre angemessenen Opfer erhalten haben, sollen sie den Verstorbenen nicht auf seinem Weg zum Himmel behindern.

Für Nun ist zusätzlich auf den bereits mehrfach zitierten Spruch PT 607 § 1701c-d hinzuweisen, in dem der Gott sich hilfreich und nicht feindlich verhalten wird: "Er (Nun) hat Merenre vor den störenden Göttern (*nṯr.w ṯhṯḫ*) bewahrt (*nḥm*), und er wird Merenre nicht den störenden Göttern (*nṯr.w ṯhṯḫ*) übergeben" (zu den störenden Göttern vergleiche Kapitel I.2.4 und III.1.4).

Der Gott Atum[2], der ebenfalls in PT 301 angesprochen wurde, tritt in keinem weiteren Spruch als Feind des Verstorbenen auf. Dennoch spielt er in zwei anderen Sprüchen eine Rolle als Opfer königlicher Drohungen. In PT 310 § 492a-d wird er mehrfach bedroht, falls der Verstorbene in Gefahr geraten sollte: "Wenn Unas gebannt (*šnj*) wird, dann wird auch Atum gebannt (*šnj*). Wenn Unas geschmäht (*šnṯ*) wird, dann wird auch Atum geschmäht (*šnṯ*). Wenn Unas geschlagen (*ḥwj*) wird, dann wird auch Atum geschlagen (*ḥwj*). Wenn Unas auf diesem Weg behindert (*ḫsb*) wird, dann wird auch Atum behindert (*ḫsb*)". Atum werden hier die gleichen Unannehmlichkeiten angedroht, die dem Verstorbenen nicht geschehen sollen, obwohl der Gott selber wohl nicht für die Gefährdung des Verstorbenen verantwortlich ist. Dies gilt auch für PT 465 § 879a-880b, in dem es heißt: "Spruch: O ihr, diese Götter des Horizontes, die ihr in den Grenzen des Himmels wohnt: Wenn ihr wünscht, daß Atum lebt (...) dann sollt ihr ihn (den Verstorbenen) in das Opfergefilde setzen...". Die Götter des Horizontes werden aufgefordert, dem Verstorbenen behilflich zu sein, wenn sie nicht ihrer eigenen Opferversorgung verlustig gehen bzw. zugleich das Leben Atums gefährden wollen. Aus welchem Grund in den beiden Sprüchen der Gott Atum derjenige ist, der unter dem Fehlverhalten anderer Götter leiden soll, ist nicht ersichtlich, es läßt sich lediglich vermuten, daß aufgrund seines hohen Ranges als Schöpfergott ein besonderer Nachdruck hinter der Drohung entsteht. Genauso fraglich muß es bleiben, warum in den Gräbern von vier Hohenpriestern in Heliopolis neben dem Namen des Geb ausschließlich noch der des Atum unterdrückt wurde – lediglich seine Epitheta sind genannt –, während andere Götter unbehelligt blieben[3] (vergleiche hierzu Kapitel I.4.1).

I.4.12 Der große See und der Himmelsfährmann

In einigen Sprüchen (PT 214 § 136a, PT 461 § 872d, PT 466 § 884c, PT 619 § 1752c) findet sich eine Warnung an den Verstorbenen vor einer bestimmten Himmelsregion:

---

[1] Bei diesem kann es sich mit Sethe, *Komm.* II, S. 239f nur um Ptah handeln.

[2] Zu Atum in den Pyramidentexten vgl. jetzt Popielska-Grzybowska in *Proceedings of the First Central European Conference of Young Egyptologists*, S. 115-129 mit älterer Literatur.

[3] Lacau in *ASAE* 26 (1926), S. 77-80.

"Hüte dich vor dem großen See (*s3 ṯw š wr*)"[1]. Fast alle diese Sprüche beschäftigen sich mit dem Weg des Verstorbenen zum östlichen Himmel, zumeist fährt er in einem Boot über das Wasser des Sees. Zusätzlich heißt es in PT 500 § 1071c: "...hüte dich vor dem See der (Böses) Tuenden (*jr(.w)*)[2]". Dieser See scheint also eine große Gefahr für den Verstorbenen darzustellen, wahrscheinlich aufgrund der in ihm lebenden übelwollenden Wesen. Diese Dämonen sind sicher ebenfalls in PT 262 § 334a gemeint: "Unas hat sein Haus der Seele (?, *pr-b3*)[3] (sicher) passiert, die Kraft (*3t*) des großen Sees (*š wr*) hat ihn vermieden (*nhj*)", selbst wenn also der See als das eigentlich handelnde Wesen bezeichnet wird. Als Schlüssel für das Verständnis dieser Sprüche ist PT 666 B § 1930c-1931b anzusehen: "O diese Neith, /// [überquere, o.ä.] diesen großen See zu den Geistern und dieses *ḫns*-Wasser zu den Toten. Hüte dich vor jenen Menschen (*rmṯ*) jenes Hauses der Seele (*pr-b3*), die schrecklich (*ḥrt*) sind und die widersetzlich (*ḏ3j*) sind, in ihrem Namen: 'Widersacherinnen' (*Ḏ3t.wt*). Lasse sie nicht deine Hand packen in jenem Haus der Seele". Die geheimnisvollen "(Böses) Tuenden" in PT 500 werden in diesem Spruch als weibliche Dämonen charakterisiert, sie leben im "Haus der Seele" (*pr-b3*) und werden zudem als Menschen (*rmṯ*) bezeichnet. Bei Neith (NT 761-763) haben diese *rmṯ* genauso wie die *Ḏ3t.wt* je drei Frauenköpfe als Determinativ. Es wird sich bei ihnen daher um Dämonen (vergleiche auch Kapitel III.1.4) und nicht um einfache Verstorbene handeln, denen zur Zeit der Pyramidentexte eine Fortexistenz in den himmlichen Gefilden wenn überhaupt dann nur eingeschränkt zur Verfügung stand (vergleiche Kapitel I.4.13).

Nach dieser Untersuchung der Gefahr des Sees, bei dem es sich um eine andere Bezeichnung für den gewundenen Wasserlauf (*mr nḫ3*) handelt und den der Verstorbene auf seinem Weg zum Osten des Himmels überqueren muß[4], kann nun der Himmelsfährmann behandelt werden. Seine Aufgabe ist es, den Verstorbenen über dieses Gewässer – wohl zur Feuerinsel mit dem Urhügel[5] – zu geleiten, damit dieser dort neu geboren wird. Gegenstand der Diskussion ist weiter die eventuelle Weigerung des Fährmannes, seine Dienste zur Verfügung zu stellen. Es ist dabei nicht möglich, aber auch nicht notwendig, alle Sprüche zu untersuchen[6], die sich mit der Überfahrt des Verstorbenen oder mit dem Himmelsfährmann beschäftigen. Lediglich diejenigen Texte spielen hier eine Rolle, in denen er dem Verstorbenen feindlich begegnet.

Der Himmelsfährmann[7] trägt in den Pyramidentexten eine Reihe verschiedener Namen. In PT 481 § 999a und PT 518 § 1193a heißt er *Jw(w)*, in PT 516 § 1183a

---

[1] Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 163ff interpretiert diesen See als Urgewässer; vgl. Zandee, *Death*, S. 171f, B.7.n und Davis in *JNES* 36 (1977), S. 173-177. PT 519 § 1203a-b spricht ebenfalls vom großen See, allerdings nicht unbedingt negativ: "Dieser Pepi geht aber ganz ungefährdet (?, *ššw*), denn die Bestimmung (*š3wt*) des großen Sees hütet sich (?, *s3w sw*)".

[2] Für die Wiederherstellung und Interpretation des Spruches s. Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 177 n. 3 nach JP II 1055+58. Für die *jr.w* als "(Böses) Tuende" vgl. auch den Beredten Bauern (B I, 193) bei Vogelsang, *Kommentar*, S. 152-154 sowie PT 255 § 298b: "...und es (das Horusauge) Wut gebe in diejenigen, die (Untaten) getan haben (*jr.w jr.wt*)".

[3] S. hierzu Sethe, *Komm.* II, S. 17f und Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 71 n. 9 sowie Zandee, *Death*, S. 209, B.16.b (*b3 pf*) und S. 257f (*sw3*).

[4] Vgl. Kapitel I.4.5, Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 94-96 und 106 sowie ders. in *ZÄS* 92 (1966), S. 86-95.

[5] So auch Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 110.

[6] Vgl. den Fährmannsspruch TB 99 A-B und dazu Sethe in *ZÄS* 54 (1918), S. 1-15 sowie Kees in *Miscellanea Academica Berolinensia*, S. 77-96.

[7] Vgl. Heerma van Voss in *LÄ* II, 86 (s.v. *Fährmann*), Depuydt in *GM* 126 (1992), S. 33-38 und jetzt Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 67ff und S. 76ff für die "lunare Natur" des Himmelsfährmannes.

"Zitterer" (*Nwr*), in PT 520 § 1222b *Ḥqrr* und in PT 613 § 1736a *Hḏhḏ* [1]. Seine beiden wichtigsten Namen sind jedoch "Der, der hinter sich sieht" (*M3-ḥ3=f*, PT 270 § 383a, PT 359 § 597a und § 599a, PT 520 § 1222b sowie PT 522 § 1227a) und "Der, dessen Gesicht hinter ihm ist" (*Ḥr=f-ḥ3=f*, PT 270 § 383a, PT 310 § 493b (Variante *Ḥr=f-m-mḥ3=f*), PT 481 § 999a, PT 505 § 1091a, PT 519 § 1201a, PT 522 § 1227a und PT 569 § 1441a). Dieser Name bedeutet "Der sich umwendet", so daß diese beiden Namen also letztlich identisch sind, zwei weitere Schreibvarianten finden sich in PT 310 § 493b: *Ḥr=f-m-ḫnt=f* [2] und in PT 321 § 517a: *Ḥ3=f-m-ḥ3=f* [3]. Daneben wird er einfach als "Fährmann des gewundenen Wasserlaufs" (*mḫntj n mr nḫ3*, PT 359 § 597b und 599a, PT 475 § 946a (nur "Fährmann") sowie PT 569 § 1441a) bezeichnet, oder als Fährmann des Binsengefildes (*mḫntj sḫt-j3r.w*), wie z.B. in PT 517 § 1188b. Daß sich dieser Wasserlauf am Himmel befindet, wird aus einem letzten Namen des Fährmannes klar: "Der im Innern der Nut ist" (*Jmj-ḫnw-Nwt* [4], PT 359 § 597b, vergleiche PT 270 § 383b-c *mḫnt pt, mḫnt Nwt, mḫnt ntr.w*); die Fahrt über den gewundenen Wasserlauf findet also im Leib der Himmelsgöttin statt.

Der Himmelsfährmann nimmt – ähnlich wie der Charon der griechischen Mythologie – für seine Fährtätigkeit einen Lohn vom Verstorbenen. In PT 262 § 334b heißt es bei Unas: "Nicht gibt es seinen Fährlohn (*hmt*) auf der großen Fähre [5] "; die Variante bei Teti lautet: "Teti ist in dem großen Boot übergefahren, und nicht ist ein Fährlohn (*hmt*) in ihm (der Fähre) genommen worden". Der Verstorbene betont hier wohl aufgrund seines hohen Ranges als Gottheit, daß er keine Gebühr entrichten muß. Man kann nun in PT 511 § 1157a-c, nach dem der Verstorbene anscheinend doch eine Gebühr zahlen muß, davon ausgehen, daß es sich ebenfalls um den Fährmann handelt, der als Bote des Osiris den Verstorbenen ruft und abholt und dafür gemeinhin eine Entlohnung erwartet: "Er (der Verstorbene) wird für sich einen Fährlohn (?, *štṯ*) finden, denn der Türhüter des Osiris (*jrj-ꜥ3 n Wsjr*) verabscheut ein Überfahren, ohne daß er (der Verstorbene) gemacht hat eine Bezahlung (?) (*n js jrj-ꜥ3 n Wsjr bwt=f ḏ3t nj(j) jr.n=f jsnwt*)" [6]. Diese Vermutung wird durch PT 519 (s.u.) untermauert. In PT 522 § 1227a-c entsteht darüberhinaus der Eindruck, daß dem Himmelsfährmann – wohl ebenfalls als Entlohnung – vom Verstorbenen das geheilte Horusauge überbracht wird, welches bekanntermaßen ein Symbol für jede gewünschte Gabe darstellt (vergleiche Kapitel II.3.4). PT 517 § 1188a-f gibt hingegen eine uns heute besser verständliche moralische Begründung für die Verpflichtung des Fährmannes, den Verstorbenen überzusetzen: "Fahre über den gerechten Schiffslosen (*jwj m3ꜥ*), o Fährmann des Binsengefildes, denn Pepi ist gerecht(fertigt) (*m3ꜥ*) im Himmel und auf der Erde, Pepi ist gerecht(fertigt) (*m3ꜥ*) bei dieser Insel der Erde, zu der er geschwommen ist und gelangt ist, welche zwischen den Schenkeln der Nut ist".

---

[1] Vgl. Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 255f mit n.1.

[2] S. hierzu die Diskussion bei Firchow in *MIO* 1,3 (1953), S. 319: "...der Anblick des Fährmannes – *ḥr=f* – ist für den Mitfahrer bald sein Gesicht (*ḫnt*), bald sein Hinterkopf, je nachdem, ob er während der Fahrt nach vorn oder nach hinten sieht".

[3] Vgl. Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 70.

[4] Bzw. *Jmj-ḫt-Nwt* bei Pepi I. und Pepi II. S. zu diesem Namen Sethe, *Komm.* III, S. 111.

[5] Vgl. auch den Cairo Calendar (P. Cairo JE 86637), recto XIII, 10, nach dem Osiris auf der Abydosfahrt seinem Fährmann Anti / Nemti Gold zur Belohnung oder als Fährlohn gibt (*rdjt nwb ... m hmw*). Verwiesen sei außerdem auf Kákosy in *Studia Aegyptiaca* II, S. 189-191 für archäologische Belege aus römischer Zeit.

[6] Für diese Übersetzung vgl. Allen, *Inflection*, S. 342, § 508.

In der Regel beinhalten die Sprüche, welche den Fährmann behandeln, eine Aufforderung an ihn, sich und sein Boot bereitzustellen, damit der Verstorbene in ihm zu Re und den unvergänglichen Sternen (z.B. PT 263 § 337, PT 266 § 360 und PT 481 § 999) überfahren kann bzw. zur östlichen Seite des Himmels und dem Ort, an dem die Götter geboren wurden und ebenso der Verstorbene (wieder-)geboren wird (z.B. PT 264 § 344, PT 473 § 926-928 und § 934, PT 556 § 1382-1383 und PT 609 § 1704). Besonders interessant ist der bereits erwähnte Spruch PT 519 § 1201a-1202a: "Spruch: O *Ḥr=f-ḥ3=f*, Türhüter des Osiris (*jrj-ˁ3 Wsjr*), sage zu Osiris: 'Veranlasse, daß gebracht werde für diesen Pepi dieses dein Schiff, in dem deine Gereinigten (*wˁb.w*) übergefahren werden, um von dir das kühle Wasser (*qbḥw*) zu empfangen auf diesem Teil des Himmels der unvergänglichen Sterne, damit er in ihm überfährt'". Osiris selbst unterstützt also die Überfahrt des Verstorbenen zu ihm, indem er kühle Wasserspenden in Aussicht und seine eigene Barke zur Verfügung stellt. Für einen Türhüter des Horus am Tor des Osiris (*jrj-ˁ3 n Ḥr /// ˁrrwt nt Wsjr*) sei außerdem auf PT 324 § 520a verwiesen.

Schließlich sollen den Verstorbenen einige weitere göttliche Wesen übersetzen, wie in PT 300 § 445a-d Cherti, in PT 363 § 607c-d Re selbst, in PT 528 § 1250a-f *Swnṯ(w)*[1] und in PT 568 § 1432a-1433c die unvergänglichen Sterne, der Stier des Himmels[2] und zwei Sykomoren. In PT 437 § 802a-b wird der tote Herrscher nach vollendeter Überfahrt selbst als Stern (*sb3*) bezeichnet, womit gemeint ist, daß er unter die Sterne aufgenommenen wurde, "...denn du hast den gewundenen Wasserlauf im Norden der Nut durchfahren als Stern, der über das Meer fährt, das unter dem Leib der Nut ist".

Ein weiterer bisher noch nicht genannter Fährmann im Range eines Gottes – seine Namen sind jeweils mit der Falkengötterstandarte determiniert – wird in PT 678 § 2029a-2030c genannt: "O *Ḥmtj*, o *Smtj*[3], opponiere nicht gegen den Pepi (*jm=k ḥmm (P.)/*), verhöre nicht den Pepi (*jm=k smtj (P.)/*), schütze (*nḏ*) dich nicht gegen den Zauber (*ḥk3*) in der Hand des Pepi, frage (*dbḥ*) nicht nach dem Zauber (*ḥk3*) des Pepi in der Hand des Pepi. (Denn) dein Zauber (*ḥk3*) gehört dir und der Zauber (*ḥk3*) des Pepi gehört ihm. Möge Pepi nicht deine Binse (*ˁr*) zerbrechen (*ḥsb*), noch möge er deine Palette (*wḏˁt*) zerbrechen (*gmgm*), (denn) dieser Pepi hat ein Mahl (?, *jḫt*)"[4]. Die Anrede erfolgt in diesem Spruch ausschließlich in der zweiten Person Singular, daher ist davon auszugehen, daß es sich an dieser Stelle nur um ein Wesen mit zwei Namen handelt, wenn nicht gerade zwei Wesen hintereinander in der zweiten Person Singular angesprochen werden[5]. Man könnte zunächst vermuten, daß es sich um einen Dämon handelt, der vielleicht an der Sitzung des Totengerichts in der Funktion eines Gerichtsschreibers beteiligt war. Darauf weisen Ausstattung mit Schreibpalette und Bin-

---

[1] Vgl. PT 511 § 1152.

[2] S. zu diesem Mercer, *Pyramid Texts* IV, Exkurs XIX, S. 77f.

[3] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 292 n. 2 zieht diese Schreibung derjenigen mit *Sḏmtj* vor, wohl aufgrund der Tatsache, daß das Aktionsverbum analog zu *WB* IV, S. 144, 8 ebenfalls *smtj* gelesen werden sollte. Barguet in *RdE* 22 (1970), S. 10 übersetzt beide Namen mit "écarteur" oder "tourmenteur" und "questionneur".

[4] Man vgl. hierzu die beiden sehr korrupten Sargtextsprüche CT 425 (V, 269-270) und CT 426 (V, 271), welche als Titel "Spell for driving away a vulture" und "Not to take away a man's magic from him in the realm of the dead" tragen. Man beachte auch die Kommentare zu Verschreibungen in Faulkner, *Coffin Texts* II, 70f, wobei er nicht darauf hinweist, daß die Verschreibung in V, 271a auf Hemi und den *sḥd*-Stern aus PT 316 zurückzuführen sein dürfte.

[5] Vgl. auch Firchow, *Stilistik*, S. 22.

sen, aber auch die Bemerkung hin, daß dieses Wesen den Verstorbenen nicht verhören (*smtj*) soll; allerdings sind die Aktionsverben in § 2029b analog zu den Namen als Wortspiel gebildet und daher wenig aussagekräftig[1]. Hemti wird ebenfalls in dem sog. Schilfbündelspruch PT 507 § 1102a genannt, wo ihn Sethe in seinem Kommentar zögerlich als Himmelsfährmann oder Türhüter ansieht. Die Bedrohung des Verstorbenen besteht in PT 678 in der möglichen Oppositionshaltung, einem Verhör, das durch Druck mögliche falsche Aussagen erpressen könnte, und der Wegnahme des Zaubers (*ḥkꜣ*) des Verstorbenen, eines seiner wichtigen Machtfaktoren. Ob diese Bedrohung aber im Rahmen einer Sitzung des im Alten Reich noch nicht sehr ausgeprägten Totengerichts stattfindet (vergleiche Kapitel I.4.14), ist sehr fraglich. Sollte sich der Dämon nicht willig zeigen, wird ihm angedroht, daß der Verstorbene seine Arbeitsutensilien zerstören könnte. Dieses Zerbrechen der Schreibwerkzeuge scheint in den Pyramidentexten eine besondere Bedeutung gehabt zu haben[2], wie auch PT 476 § 954a-955d erkennen läßt: "Schreiber (*sš*), Schreiber, zerbrich (*sḏ*) dein Schreibgerät (*mnhḏ*)[3], zerbrich (*ḥsb*)) deine beiden Binsen (*ꜥr.wj*), zerhacke (*ḥnn*)) deine Papyrusrollen (*mḏꜣ.wt*)! O Re, vertreibe (*dr*) ihn von seinem Platz und gib Pepi auf seinen Platz, indem er ewiglich lebt, damit dieser Pepi wohlbehalten ist unter deinem Amtszepter (*ꜥb(w)t*). O Re, vertreibe (*dr*) ihn von seinem Platz und gib Merenre auf seinen Platz, (denn) Pepi ist es im Leben". Bezweckt ist in diesem Spruch, daß der Verstorbene an der Seite des Re die Aufgabe des Schreibers des Sonnengottes einnehmen soll. Dieser Schreiber wird hier nicht namentlich genannt[4], so daß es sich sehr gut um Hemti – Semti handeln könnte, zumal es z.B. in PT 359 § 597c ebenfalls die Aufgabe des Fährmannes *Mꜣ-ḥꜣ=f* ist, dem Sonnengott den Namen des Verstorbenen zu melden. Als Sekretär des Re wird der verstorbene König noch in PT 309 § 490a-491d beschrieben, wo er die Dokumente des Sonnengottes öffnet und seine Befehle siegelt[5] sowie in seinem Auftrag seine Boten ausschickt. Ebenso wird er in PT 510 § 1146b-1147a Schreiber des Gottesbuches genannt.

In dem kurzen Spruch PT 316 § 506a-c wird möglicherweise ebenfalls derselbe Fährgott genannt: "O Hemi (*Ḥmj*), o *sḥd*-Stern, nicht gibt Unas euch seine Zauberkraft (*ḥkꜣ*). Unas möge Seite an Seite sitzen mit der Heiligen (*ḏsrt*, der Götterneunheit) in Heliopolis. Nehmt Unas zum Himmel mit". Wenn sich auch die Schreibung seines Namens etwas unterscheidet (in diesem Fall ohne *t* und ohne Determinativ), so

---

1 Vgl. dazu CT 166 (III, 13b-14a) und Westendorf in *FS Grapow*, S. 399 mit n. 1.

2 Ebenfalls in den Sargtexten, denn neben CT 425 (V, 269-270) zitiert Kees in *ZÄS* 78 (1942), S. 50 mit n. 2 noch einen weiteren Spruch auf Assiut- und El Bersheh-Särgen: "Ich bin zu dir gekommen, daß ich deine (Schreib)-Binsen zerbreche und deine Schreibrollen zerreiße wegen dieses ganz Kranken (*mr*), das du gegen NN. tun wolltest an seinem Besitz" und Varianten, nach Lacau in *RecTrav* 26 (1904), S. 224ff Texte Nr. 7 (Särge Cairo CG 28083 = B1C und Cairo CG 28085 = B3C aus El Bersheh), Nr. 8 (Sarg Cairo CG 28083) und Nr. 9 (Sarg Cairo CG 28118 = S1C aus Assiut), während dort alle drei Sprüche von *swꜣ ꜥr* sprechen, wird *mḏꜣt* mit *ṯḥṯḥ* (B3C), *nšnš* (B1C) und *gmgm* (S1C) verbunden.

3 Vgl. zu diesem und anderem Schreibzubehör Schott, *Schreibpalette, passim*.

4 In diesem Zusammenhang ist es interessant, wenn Spieß, *Untersuchungen*, S. 151f (Abschnitt 6.3.8) festhält, daß der Gott Thoth, an den man als Schreiber der Götter und des Re im besonderen gedacht hätte, in den Pyramidentexten noch nicht in dieser Funktion genannt wird, sondern frühestens in den Sargtexten, vgl. auch TB 94 und Pietschmann in *FS Ebers*, S. 82-88, der allerdings noch von Thoth in einigen Sprüchen der Pyramidentexte (*ibid.*, S. 86f) eine solche Funktion annimmt. Vgl. ebenfalls Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 136-143.

5 In den Sargtexten nimmt Thoth diese Funktion des Schreibers / Wesirs des Re ein, vgl. Spieß, *Untersuchungen*, S. 152 (Kapitel 6.3.9) und den inhaltlich verwandten Sargtextspruch CT 992 (VII, 204).

weist dennoch die Tatsache, daß der Verstorbene ihm (und dem *sḥd*-Stern)[1] nicht seine Zauberkraft (*ḥkꜣ*) geben will, darauf hin, daß Hemi und Hemti dasselbe Wesen sind[2]. Hemi könnte an dieser Stelle wieder als Fährmann verstanden werden (so Kurt Sethe mit Fragezeichen und ebenso Rolf Krauss), ist aber wohl im weitesten Sinne als Wesen anzusehen, welches den Himmelsaufstieg des Verstorbenen befördert. In PT 556 § 1382a-d werden Hem(t)i – Semti möglicherweise doch als zwei verschiedene Wesen genannt. Beide Namen sind hier in der ausführlichen Version Pepis II. wie in PT 678 § 2029a mit der Falkengötterstandarte determiniert, und vor beiden Namen steht die gleiche Anrufungsformel, als würde es sich um verschiedene Personen handeln: "...überschwemmt ist der gewundene Wasserlauf. Es ruft mein Vater Pepi zu *Ḥmj* und es ruft mein Vater Pepi zu *Smtj*, damit sie meinen Vater Osiris Pepi übersetzen". Aus dem Inhalt dieser Stelle ist jedoch klar zu entnehmen, daß es sich um den Himmelsfährmann in zwei Gestalten handelt. Offensichtlich war man sich weder seiner Singularität oder Dualität sicher, noch seiner exakten Aufgabe. Möglicherweise hat man ihn sich so vorzustellen, daß er den von ihm über den gewundenen Wasserlauf zu setzenden Toten vorher eingehend über dessen Berechtigung befragte und das Ergebnis mit seinem Schreibzeug schriftlich festhielt. Der geforderte Zauber des Verstorbenen könnte dann vielleicht den Fährlohn darstellen. Diese Vorstellungen sind allerdings sehr ungewöhnlich und dem Verfasser aus anderen Texten nicht bekannt.

Der Gott Thoth übernimmt in einigen anderen Sprüchen ebenfalls beim Transport über den gewundenen Wasserlauf eine hilfreiche Rolle für den Verstorbenen, indem er diesen auf seinem Flügel[3] hinüber trägt (z.B. PT 555 § 1377a-c, PT 566 § 1429b-e). In PT 515 § 1176a-b wird der Flügel des Thoth stellvertretend für ihn selbst aufgefordert, den Verstorbenen nicht ohne Boot zurückzulassen. In PT 270 § 387a-c ist Thoth dagegen der Helfer des toten Königs, falls der Fährmann ihn im Stich lassen sollte: "Wenn du (der Fährmann) den Unas nicht überfährst, dann springt er auf, und er wird sich auf den Flügel des Thoth setzen und er ist es, der Unas (dann) übersetzen wird zu jener Seite (des Horizontes)". Darin versteckt sich wiederum eine Warnung an den Fährmann, seine Pflicht zu erfüllen.

In PT 569 § 1441a-b heißt es nun: "*Ḥr=f-ḥꜣ=f* hat (sich) für ihn bereit gemacht, der Fährmann des gewundenen Wasserlaufes. Nicht wird dieser Pepi ferngehalten (*ẖsf*), nicht werden Hindernisse (*ꜥḥꜥ.w*) für diesen Pepi gemacht". Leider kann nicht genau festgestellt werden, ob das Hindernis eventuell durch eine Weigerung des Fährmannes, durch die im See befindlichen, eingangs genannten bösen Dämonen oder vielleicht sogar durch die Türhüter des Himmels (siehe folgendes Kapitel) entstehen könnte. Die vage Formulierung, immerhin jedoch im Zusammenhang mit der Nennung des Fährmannes, läßt wahrscheinlich mit Absicht diese Interpretationsmöglichkeiten offen.

PT 603 § 1677a-b macht ähnlich zurückhaltende Angaben, leider sind entscheidende Stellen teilweise zerstört: "Er (der Verstorbene) hat den See durchfahren, er hat

---

[1] Vgl. dazu Kapitel I.4.15 und Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 68f.

[2] Auch Sethe, *Komm.* II, S. 352f sah hier eine Verbindung beider Sprüche.

[3] Für die astronomische Identifizierung der Flügel des Thoth-Ibis mit der Mondsichel vgl. Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 27 und 262ff und für die zugrundeliegenden astronomischen Vorstellungen der Überfahrt des Himmelsfährmannes über den gewundenen Wasserlauf *ibid.*, S. 28f. Für die Interpretation des Flügels des Thoth als Himmel und nicht als 'Fähre' vgl. H. Roeder in *FS Gundlach*, S. 232ff, besonders S. 245f und S. 237ff für die Auflistung aller betreffenden Sprüche der Pyramidentexte. Der Verf. ist von diesen Überlegungen nicht überzeugt.

die Unterwelt durchzogen, nicht widersetzt (*ḏꜣj*) sich /// seinen Füßen. Nicht zeigt (*snḫ*) ihn /// an bei dieser Macht (*sḫm*), die jeden Tag dauert". Vermutlich handelt es sich hier aber eher um Widerstände, die nach der Überfahrt eintreten könnten, um den Verstorbenen zu einem späteren Zeitpunkt daran zu hindern, an sein gewünschtes Ziel zu gelangen.

Ein letzter für dieses Kapitel bedeutsamer Spruch ist PT 520 § 1223a-e: "Wenn es sich verzögert (*wdf*), daß ihr in der Fähre für diesen Pepi überfahrt, dann wird dieser Pepi diesen euren Namen den Menschen (*rmṯ*) sagen, die er kennt und denen, die er nicht (kennt)[1], und Pepi wird diese Tanzflechten (lit. Tanzenden) ausreißen (*fdj*), die auf eurem Kopf sind, wie die Lotosknospen in den Gärten". Angeredet sind hier die vier gelockten Jünglinge, die das Fährschiff zusammen mit *Ḥqrr* und *Mꜣ-ḥꜣ=f* zum Verstorbenen bringen sollen, damit er zu "...dieser Seite, auf der die unvergänglichen Sterne sind" (§ 1222c), überfahren kann. Wer diese vier Jünglinge sind, ist leider nicht genauer bestimmbar[2]. Jedenfalls bedroht sie der Verstorbene, der durch die Kenntnis ihrer (geheimen) Namen Macht über sie hat.

I.4.13 Die Türhüter des Himmels[3]

Wohl im Anschluß an seine Überfahrt über den gewundenen Wasserlauf gelangt der Verstorbene an die Türen des Himmels[4]. Bereits im vorigen Kapitel wurde festgehalten, daß der Fährmann *Ḥr=f-ḥꜣ=f* in PT 519 § 1201a als Türhüter (*jrj-ꜥꜣ*) des Osiris bezeichnet wurde. Bei den Türen des Osiris handelt es sich jedoch eher *nicht* um die Türen des Himmels, sondern um die des unterweltlichen Reiches des Totengottes, die der Verstorbene passieren muß, bevor er über den gewundenen Wasserlauf übergesetzt werden kann. Diese Türen sind vermutlich identisch mit den Türen der Erde und wurden bereits ausführlich in Kapitel I.4.1 behandelt, z.B. in PT 437 § 796b: "Die Türen des Aker sind für dich geöffnet, die Türen des Geb sind dir aufgetan".

Während nun in einigen Sprüchen lediglich betont wird, daß die Türen des Himmels für den verstorbenen König offenstehen[5] – von Türhütern ist hier keine Rede – sind andere Sprüche in dieser Hinsicht ausführlicher formuliert. In PT 697 § 2170c heißt es: "Die östliche Türe des Himmels ist für dich geöffnet durch 'Den mit dauern-

---

[1] Zu dieser Passage vgl. Allen, *Inflection*, S. 325, § 482 B, anders Edel, *Altägyptische Grammatik* II, S. 585, § 1124.

[2] Vgl. aber PT 263 § 339-340, in dem vier Älteste, die an der Spitze der Seitenlockenträger stehen, den Verstorbenen dem Nehebkau melden sollen. Breasted, *Development*, S. 155 n. 1 schlägt vor, daß es sich um vier Horusformen handeln könnte oder vielleicht um die vier Horuskinder. S. jetzt H. Roeder in *Lingua Aegyptia* 3 (1993), S. 97-106.

[3] Vgl. auch Helck in *LÄ* VI, 788 (s.v. *Türhüter*). Der von ihm erwähnte PT 534 § 1266c behandelt nicht die Türen des Himmels sondern der Grabanlage.

[4] Bei den entsprechenden Sprüchen wird erst *nach* Nennung des Fährmannes bzw. der Überfahrt von den Himmelstüren gesprochen. Für eine symbolische Verbindung der Türen des Himmels mit der Architektur des Taltempels der Pyramide vgl. Brovarski in *Orientalia* 46 (1977), S. 110. Zu Toren und ihren Gefahren vgl. besonders Zandee, *Death*, S. 114-125, Schott, *Pyramidenkult*, S. 198f und Davis in *JNES* 36 (1977), S. 171-173.

[5] Z.B. PT 325 § 525-529, PT 355 § 572a, PT 374 § 659a, PT 412 § 727a, PT 422 § 756c, PT 461 § 873c, PT 479 § 981-985, PT 482 § 1004b, PT 485 A (Sethe = Faulkner 485) § 1025, PT 503 § 1078a-c, PT 510 § 1132-1137, PT 519 § 1203c, PT 536 § 1291b-c, PT 553 § 1361a-b, PT 563 § 1408-1411, PT 572 § 1474c, PT 573 § 1480a, PT 666 A § 1927a, PT 670 § 1972a, PT 675 § 2001a und PT 676 § 2009a-b. In PT 246 § 255a und PT 275 § 416a öffnet sich der Verstorbene selbst die Himmelstüren, in PT 361 § 604c soll Schu sie öffnen. Auch PT 469 § 907a-b scheint hierher zu gehören, auch wenn es sich nicht um das Fährschiff, sondern um das Schiff der beiden Götterneunheiten handelt, in dem der Verstorbene reist.

den Kas (*Jmn-k3.w*)'", beinahe identisch ist PT 548 § 1343d. Vielleicht sind in PT 522 § 1229a-c ebenfalls Türhüter des Himmels genannt: "O Verschlucker (*ʿm*), öffne den Weg für Pepi, o Sturm-Schlange (*qrrj*), öffne den Weg für diesen Pepi, o Geier (*nḫbt*), öffne den Weg für diesen Pepi". Dies gilt wahrscheinlich auch für PT 304 § 468a-470c, in dem mit der Tochter des Anubis, dem Straußen (*njw*) und dem Stier des Re erneut drei Türwächter genannt werden. In PT 667 A § 1943c-d ist es wiederum "Der, dessen Sitze verborgen sind" (*št3(w) s.wt*), der dem Verstorbenen die Himmelstüren öffnet. In § 1945f wird dieses Himmelstor zugleich wie folgt personifiziert: "Das Tor, das fernhält (*rwt ḫsft*)". Dieses Tor läßt also nicht jeden Eintrittswilligen passieren. PT 463 § 876a-b läßt dies ebenfalls erkennen: "Spruch: Geöffnet sind dir die Türen des Himmels, aufgetan sind dir die Türflügel des Firmaments, diese, die die Rechit[1] fernhalten (*ḫsf*)". Ähnlich ist PT 361 § 604c-d formuliert: "Damit er (Schu) veranlaßt, daß jene Türflügel des Himmels für Teti geöffnet werden, gegen (*ḫr*) die (einfachen) Menschen, die keinen Namen haben"[2]. PT 311 § 496a äußert sich ebenso: "'Die, die ausschließt, den sie ausschließt' (*jwn jwt*), sie öffnet die Tür des Horizonts für das Herausgehen der Tagesbarke". Es muß sich an dieser Stelle jedoch nicht um dieselbe Türe bzw. Türgottheit[3] handeln, da hier nicht der Verstorbene, sondern die Sonnenbarke auf ihrem täglichen Weg über den Himmel durch dieses Tor fahren muß.

PT 313, der nicht leicht verständlich ist, berichtet in § 502a-503b: "Der Phallus des Babi ist (als Türriegel)[4] weggezogen, die Türen des Himmels sind geöffnet. Unas hat die Türen des Himmels geöffnet, über der Feuersglut, unter dem, was die Götter ausgießen. Was Horus durchgleiten läßt, zweimal zu sprechen, das läßt auch Unas dort durchgleiten in dieser Feuersglut[5], unter dem, was die Götter ausgießen. Sie machen einen Weg für Unas, damit Unas auf ihm passiert. Unas ist Horus". Selbst ohne die abschließende Identifzierung mit Horus wird deutlich, daß der Verstorbene die Türen hier deshalb passieren darf, weil er Horus-gleiche Qualitäten hat. In PT 440 § 815a-c wird Horus wiederum bedroht, vor dem Verstorbenen die Himmelstüren nicht zuzuschlagen: "Spruch: Wenn du wünschst, daß du lebst, o Horus, Oberhaupt seines Stabes der Wahrheit, dann sollst du die beiden Türflügel des Himmels nicht verschließen (*ḫtm*), und du sollst seine Verwehrenden (Türflügel) nicht abwehren (*ḫsf*), bevor du

---

[1] Gemeint sind hier die "einfachen" Ägypter; vgl. auch die verwandte Stelle in PT 373 § 655b und Sethe, *Komm.* III, S. 204 mit Verweis auf PT 611 § 1726b und PT 667 § 1934e. Zu den Rechit vgl. Kaplony in *LÄ* III, 417-422 (s.v. *Kiebitz(e)*), besonders n. 11 mit weiteren Belegen für die "(Palast-)Tore, die die Kiebitze abwehren" außerhalb der Pyramidentexte. Die die unterägyptische Bevölkerung repräsentierenden Rechit galten anscheinend in vordynastischer Zeit als Rebellen gegen das (oberägyptische) Königtum. Für weiterführende Diskussion und Literatur sei auf Allen in *Religion and Philosophy*, S. 5 n. 30 und Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 284 n. 22 verwiesen. Neben den Rechit werden zudem z.B. *Libyer* (*ṯḥn.w*) ferngehalten, wie in PT 665 C § 1915a; vgl. weiterhin Zandee, *Death*, S. 238 sowie Kapitel V.2.

[2] Sainte Fare Garnot in *Journal de Psychologie* 41 (1948), S. 465 interpretiert *rn* hier als "Ruf", vgl. dazu auch Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 114-116. Demnach sind hier also unbedeutende Leute ausgeschlossen, die keinen Ruf haben. Vgl. zu dieser Passage zudem Gilula in *JEA* 64 (1978), S. 45-51 und zum königlichen 'Vorrecht' der Himmelfahrt (im Alten Reich) allgemein Assmann in *LÄ* II, 1206-1211 (s.v. *Himmelsaufstieg*) sowie Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 284.

[3] Sethe, *Komm.* II, S. 336f und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 233.

[4] Altenmüller, *Texte*, S. 222f möchte den Phallus des Babi wie viele andere Gegenstände mit Stricken identifizieren und verweist unterstützend auf CT 398 (V, 132), vgl. dazu jedoch Faulkner, *Coffin Texts* II, S. 34 n. 25: Nicht das Seil sondern die Halterung ist gemeint.

[5] Vgl. Sethe, *Komm.* II, S. 345-347 und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 236: "Ordinarily the double doors of heaven are open; not so here. They are locked and the way is barred by flames to those not qualified".

den Ka des Pepi fortgenommen hast zu diesem Himmel". Der Spruch wurde bereits in Kapitel I.3.1 behandelt, ebenso wie PT 726 § 2252a-b, der ähnlich formuliert ist.

Hier läßt sich PT 272 § 392a-d[1] anschließen, welcher die Türen des Himmels mit Namen anredet: "Spruch: O 'Hohe, die nicht berührt worden ist' (*K3jt-n-dmm=s*), Tor des Nun: Unas ist zu dir gekommen; veranlasse, daß für ihn dieses (Tor) geöffnet wird. 'Unas ist der Kleine da?' Dieser Unas ist der Erste der Gefolgsleute (*šms.w*) des Re, nicht ist dieser Unas der Erste der störenden Götter (*nṯr.w ṯhṯh*)". Hier wird einer weiblichen Türgottheit[2] mit der Begründung, daß der Verstorbene der bedeutendste Angehörige des Gefolges des Sonnengottes ist, in der Form eines Dialoges verdeutlicht, ihm den Weg frei zu machen. An diesem Spruch ist ungewöhnlich, daß diese Türgottheit auf den geringen Status des verstorbenen Herrschers hinweist, ihn sogar als "Kleinen" anredet; dies soll wahrscheinlich ihre Machtposition verdeutlichen[3].

Möglicherweise handelt es sich in PT 254 § 286b-d ebenfalls um dämonische Türwächter: "O ihr seine Meerkatzen (*g(j)ft.w*), die die Köpfe abschneiden, Unas wird an euch in Frieden vorbeigehen (*sw3*)[4], er hat seinen Kopf auf seinen Hals geknüpft, indem der Hals des Unas (richtig) auf seinem Rumpf ist, in seinem Namen: 'Der Kopfanknüpfer'"[5]. Ähnliche, die Köpfe von Feinden abschneidende Dämonen werden ebenfalls auf den sogenannten Zaubermessern, bei denen es sich um Apotropaia handelt, dargestellt. Das Zaubermesser Kopenhagen, Nationalmuseum 7795 trägt folgende dem Schutz eines Neugeborenen dienende Inschrift: "Spruch: Schneide den Kopf des Feindes (und der Feindin) ab, die diese Kammer der Kinder, die Nebetsechtire geboren hat, betreten"[6]. Bei diesen schützenden Dämonen handelt es sich folglich ebenfalls um Wächter- oder Türgottheiten, die Gefahren von der zu schützenden Person fernhalten.

Es bleibt noch ein weiterer Spruch (PT 569 §1440e) zu erwähnen, in dem es um den Weg des Verstorbenen zum Himmel geht und eine Baumgottheit als Türwächterin dem Verstorbenen schützend ihre Hände reicht: "Der *m3ṯt*-Baum hat seine Hände auf diesen Pepi gelegt, die Türhüterin des Himmels (*jrt-ʿ3 nt pt*)"[7].

Abschließend läßt sich feststellen, daß die Gründe dafür, daß der verstorbene König die Himmelstüren passieren kann, in den Pyramidentexten wie folgt zusammenstellbar sind: Der Verstorbene ist Horus (PT 313), er ist der Erste der Gefolgsleute (*šms.w*) des Re (PT 272), er ist nicht der Erste der störenden Götter (*nṯr.w ṯhṯh*) (PT 272), er gehört nicht zu den Rechit (z.B. PT 361, PT 463) und er hat Macht, da er Drohungen gegen Götter richten kann (PT 440, PT 726). Die von Hellmut Brunner[8] für das Totenbuch zusammengetragenen Gründe, die Tore passieren zu dürfen, wie Rechtschaffenheit und magisches Wissen (TB 125 und TB 127), kommen in den Pyramidentexten noch nicht zum Tragen. Dies liegt einerseits in der könglichen bzw. göttlichen Natur des verstorbenen Herrschers begründet, andererseits jedoch in der

---

[1] Vgl. zu diesem Spruch auch Brunner in *Symbolon* 6 (1982), S. 41.

[2] Zur nicht überzeugenden Interpretation von *k3jt* als Urhügel vgl. Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 101.

[3] Vgl. Morenz, *Heraufkunft*, S. 18 n. 2.

[4] Vgl. Zandee, *Death*, S. 257f, l.

[5] S. den Kommentar bei Sethe, *Komm.* I, S. 328 und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 134.

[6] S. zu dieser Übersetzung Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 69.

[7] Vgl. den Kommentar bei Sethe, *Komm.* V, S. 373f mit Hinweis auf PT 568 § 1433b, in dem zwei Sykomoren zwar nicht als Himmelswächter genannt werden, aber auf jener Seite des Himmels stehen.

[8] Brunner in *Symbolon* 6 (1982), S. 46f.

Tatsache, daß die Vorstellungen vom Totengericht in den Pyramidentexten noch wenig ausgeprägt sind (siehe das folgende Kapitel). Der Gedanke von der "Gerichtsbarkeit im Tor" ist zu dieser Zeit noch nicht zu belegen.

I.4.14 Das Totengericht und das "negative Sündenbekenntnis" des verstorbenen Königs

Die Vorstellungen des Totengerichts, die frühestens ab der 4. Dynastie aufkamen, als eigentliches 'moralisches' Totengericht jedoch erst ab der 5. Dynastie sicher zu belegen sind, sind in den Pyramidentexten nur ansatzweise feststellbar[1]. In diesem Gericht mußte sich der Verstorbene – in den Pyramidentexten der verstorbene Herrscher – rechtfertigen, daß er des jenseitigen Lebens würdig war. Noch bis weit in das Neue Reich hinein war es nicht ausschließlich Osiris, sondern Re, der diesem Gericht als Gerichtsherr vorsaß[2]. Aufgrund des göttlichen Charakters des verstorbenen Königs kann dieses Gericht nur eine Pro-forma-Bedeutung gehabt haben; dies erklärt, warum nur wenige Sprüche sparsame Informationen zu diesem Thema enthalten. Dennoch zeigt sich, daß die Ägypter schon relativ früh davon ausgingen, daß der König sich für sein Handeln ebenfalls zumindest im Jenseits moralisch zu verantworten hatte. Das Gericht an sich stellte keine Bedrohung dar, wohl aber ein eventuell gefällte negative Beurteilung des Verstorbenen, die zu seiner sofortigen und endgültigen Vernichtung, dem endgültigen Tod (vergleiche Kapitel III.2.2) führte. Von dieser Vernichtung (durch gefräßige Dämonen) und der ausgefeilten Institution des Gerichts in späterer Zeit ist jedoch in den Pyramidentexten noch nichts festzustellen. Ebenso wird in diesem Textcorpus, anders als bereits in den Sargtexten, noch kein Gerichtsort angegeben, es ist lediglich davon auszugehen, daß das Gericht unmittelbar auf die Überfahrt zum Himmel und dem Eintreten durch die Himmelstüren folgte[3], analog dazu folgen hier die Kapitel I.4.12-14 aufeinander.

PT 258 § 309d verkündet im Zusammenhang mit dem Aufstieg des verstorbenen Königs zum Himmel: "Nicht wird seine Sitzung (*ḥms*) sein im Gericht des Gottes (*ḏꜣḏꜣt nṯr*)[4]". Die Begründung dafür ist bezeichnenderweise nicht etwa seine untadelige Lebensführung, also das ausschlaggebende Kriterium späterer Zeiten, sondern

---

[1] Vgl. dazu Seeber in *LÄ* III, 249-252 (s.v. *Jenseitsgericht*), Breasted, *Development*, S. 171ff, Junker, *Pyramidenzeit*, S. 80-85, Yoyotte in *Le jugement des morts*, S. 23-27, Kákosy in *Ann. Sectio Historica* 4 (1962), wieder abgedruckt in *Studia Aegyptiaca* VII, S. 27f, Morenz, *Heraufkunft*, S. 17ff, Drioton, *Pages*, S. 206ff, Zibelius-Chen in *Pipers Handbuch*, S. 118f, Bickel in *FS Lauer* I, S. 116 und für eine gute Zusammenfassung Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 1ff mit n. 13 und S. 46ff sowie Seeber, *Untersuchungen*, S. 1. Die moralischen Forderungen des Alten Reiches hat Abou-Ghazi in *FS Leclant* I, S. 1-4 herausgearbeitet. Zandee, *Death*, S. 266ff geht noch davon aus, das der verstorbene König sich in den Pyramidentexten keinem solchen Gericht unterwerfen mußte.

[2] Spiegel, *Totengericht*, S. 18, Zandee, *Death*, S. 34, Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 71ff (Jenseitsrichter), S. 74ff (Re), S. 86ff (Osiris) und S. 115 sowie Lüddeckens in *Jahrbuch*, S. 184, S. 186 und S. 189 und n. 6: Die Götter Re und Osiris wechseln sich im Neuen Reich häufig in dieser Funktion ab. Als Beisitzer des Totengerichts dienen die heliopolitanische Götterneunheit, später zudem 42 Totenrichter, *ibid.*, S. 189f und S. 192ff. Zu Osiris als Vorsitzendem des Gerichts vgl. Barta, *Neunheit*, S. 115f und Breasted, *Development*, S. 176.

[3] Vgl. Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 100ff, S. 112 und S. 114. Der Tag des Gerichts wird möglicherweise einmal in PT 485 (Sethe = Faulkner 485) § 1027c erwähnt: "...an jenem Tag des Hörens der Worte (*rꜥ pw n sḏmt md.w*)".

[4] Zum jenseitigen Gerichtskollegium *ḏꜣḏꜣt* vgl. Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 93ff und Hassan, *Hymnes religieux*, S. 98-100.

(§ 309e): "...denn Unas ist der, der alleine ist (*ḥr wꜥ=f*)[1], der Älteste der Götter". Die Betonung seiner göttlichen Natur und seines Status als "Erster der Götter" ist uns bereits in zahlreichen Sprüchen als umfassende Rechtfertigung begegnet. PT 259 § 313e-f ist eng verwandt: "Dieser Teti ist der, der auf seinem (eigenen) Fuß (*ḥr rd=f*) ist, der Älteste der Götter. Nicht gibt es eine Sitzung (*ḥms*) dieses Teti im Gericht des Gottes (*ḏ3ḏ3t nṯr*)". In PT 260 § 316d-317c geht es direkt um die Rechtfertigung des Verstorbenen, jedoch ohne Angabe von detaillierten Gründen: "Er (der Verstorbene) wünscht, daß er gerechtfertigt wird (lit. daß seine Stimme wahr ist, *m3ꜥ ḫrw=f*)[2] wegen dessen, was er getan hat (*m jrt.n=f*). Unas ist gerichtet, ein Waisenkind (*tfn*) mit einem Waisenkind (*tfnt*)[3]. Die beiden Wahrheiten (*M3ꜥ.tj*)[4] haben verhört (*sḏm*). Es fehlt (lit. ist leer, *šw*) an Zeugen (*mtr.w*). Die beiden Wahrheiten haben befohlen, daß die Throne des Geb ihm zuteil werden und daß er sich erhebt entsprechend dem, was er wünschte". Es gibt also keine Zeugen, die gegen den Verstorbenen aussagen, er wird daher aufgrund seiner vorbildlichen Taten gerechtfertigt. Paragraph § 323d ergänzt zudem: "Nicht wird Unas eurer Flamme übergeben sein, ihr Götter". Damit wird bereits auf die aus späterer Zeit bekannten 42 Totenrichter hingewiesen, welche die nicht gerechtfertigten Seelen auffraßen und bestraften[5]. Wenn es in PT 694 § 2154c heißt: "Die Zunge (*šs3w*)[6] inmitten des Mundes von Pepi ist rein (*wꜥb*)", dann wird hier die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit des Verstorbenen gemeint sein. Dies gilt ebenso für PT 517 § 1188a-f: "Fahre über den gerechten Schifflosen, o Fährmann des Binsengefildes, denn Pepi ist gerecht(fertigt) (*m3ꜥ*) im Himmel und auf der Erde, Pepi ist gerecht(fertigt) bei dieser Insel der Erde (Urhügel – Feuerinsel), zu der er geschwommen ist und gelangt ist, welche zwischen den Schenkeln der Nut ist", und ebenso inhaltlich darauf aufbauend für PT 519 § 1219a-d: "Mögest du veranlassen, daß dieser Pepi wegen seiner Rechtschaffenheit (*m3ꜥt=f*) thront und daß dieser Pepi aufsteht wegen seiner Verehrungswürdigkeit (*jm3ḫ=f*). Dieser Pepi steht auf, nachdem er die Verehrungswürdigkeit (*jm3ḫ*) in Besitz genommen hat in deiner Gegenwart, wie Horus das Haus seines Vaters in Besitz genommen hat vom Bruder seines Vaters, Seth, in Gegenwart von Geb". Da es für den Verstorbenen letztlich darum geht, mit dem Besteigen des Thrones von Osiris zugleich das Erbe des Geb anzutreten, ist der Vergleich mit dem mythischen Sieg des Horus über Seth hier durchaus am Platze[7]. Seinen Status eines Gerechtfertigten betont der verstorbene König gleichermaßen in PT 473 § 935a-b: "Dieser Pepi ist gerechtfertigt (*m3ꜥ-ḫrw*) und der Ka dieses Pepi ist gerechtfertigt (*m3ꜥ-ḫrw*). (Also) jubelt für diesen Pepi und jubelt für den Ka dieses Pepi".

Möglicherweise findet sich in PT 513 § 1174c-d ebenfalls ein Hinweis auf das Totengericht, aus dem der Verstorbene gerechtfertigt hervorgeht: "Ich (jüngere Version:

---

1 Vgl. zu dieser Formulierung Sethe, *Komm.* I, S. 386f.

2 Auch an anderen Stellen der Pyramidentexte wird der Verstorbene als "gerechtfertigt" bezeichnet, vgl. Lanczkowski in *FS Grapow*, S. 193 n. 5.

3 Zu *tfn* und *tfnt* vgl. jedoch Barta, *Neunheit*, S. 92f, der hier Tefnut (vor ihrer Verbindung mit Schu) und ihr maskulines, ursprüngliches Komplement Tefen genannt sieht.

4 Zu den beiden Wahrheiten vgl. Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 89f.

5 Einige von ihnen tragen Namen wie: "Der die Flamme umarmt", "Brennender" oder "Flammenreicher", vgl. TB 125 (60ff), sowie Hornung in *Eranos NF* 2 (1994), S. 241.

6 Die Determinierung mit einem Messer ist ungewöhnlich; sollte dies ein Hinweis auf das Abschneiden der Zunge sein und wenn ja, mit welchem Hintersinn? Oder liegt ein Hinweis auf die "messerschafe" Zunge des Verstorbenen vor?

7 Für diesen mythischen Präzedenfall vgl. Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 43-45.

er) habe mich entfernt (als Gerechtfertigter) von dem Gericht der Beamten des Nun an der Spitze der großen Götterneunheit". Die Zusammensetzung des Gerichts aus Beamten des Nun ist zumindest ungewöhnlich.

Daß der verstorbene König die Prüfung des Totengerichts bestanden hat, zeigt ebenfalls PT 260 § 319b: "Unas geht heraus als Hüter der Maat (*jrj mꜣꜥt*), damit er sie bringt, indem sie bei ihm ist", und auch PT 627 § 1775a-1776b: "Der Himmel ist in Frieden, die Erde ist in Freude, denn sie haben gehört, daß Pepi Recht (*mꜣꜥt*) [an die Stelle von Bösem (*jsft*)] setzen wird. /// Pepi [ist gerechtfertigt ?] in seinem (des Re) Tribunal (*ḏꜣḏꜣt*), wegen des gerechten Ausspruches (*ṯs mꜣꜥ*), der aus seinem Mund hervorkommt". Bei der Bewahrung von *mꜣꜥt* und der Vertreibung von *jsft* handelt es sich jedoch um die gemäß dem Königsdogma dem Herrscher auferlegten Aufgaben und nicht um sein persönliches individuelles Wohl- oder Fehlverhalten[1]. PT 577 § 1523a berichtet wiederum, daß alle Götter zufrieden sind "...mit diesem großen und mächtigen Wort, das aus dem Mund von Thoth für Osiris hervorgekommen ist". Damit wird ebenfalls die Rechtfertigung des verstorbenen Königs gemeint sein, der hier mit Osiris identifiziert wird.

Der nächste zu behandelnde Spruch ist PT 302 § 462a-c, bei dem es sich erneut um einen Text handelt, der den Aufstieg des Königs zum Himmel als Inhalt hat: "Nicht gibt es ein Wort gegen Unas auf der Erde unter den Menschen (*rmṯ*), nicht gibt es seine Verurteilung (*ḫbnt*)[2] am Himmel unter den Göttern. Unas hat sein Wort (gegen ihn) vertrieben (*dr*), Unas hat (es) vernichtet (*skj*), um zum Himmel aufzusteigen". Man könnte auch übersetzen: Weil es kein Wort gegen den König auf Erden gibt, d.h. keine Anklage wegen irgendeines unrechtmäßigen Verhaltens, gibt es auch keine Schuldfindung oder Verurteilung durch die Götter. Dadurch kann er ungehindert zu ihnen aufsteigen. Zu vergleichen ist hier TB 125 (120): "Nichts Böses ist an mir, kein Zeugnis liegt gegen mich vor". Interessant ist besonders die letzte Aussage von PT 302 § 462c, da es dort vom verstorbenen Herrscher heißt, daß er offensichtlich selbst dafür sorgt, daß es nicht zu einem Schuldspruch kommen kann, weil er jede ihn belastende Aussage vernichtet[3].

PT 524 § 1238a enthält sich aller Details über eine eventuelle Verfehlung des Verstorbenen: "Pepi ist der Sohn des Chnum, es gibt kein Übel (*ḏwt*), das Pepi getan hat". Eine Vorstellung davon, was der König an Verstößen begangen haben könnte, gibt dagegen PT 570 § 1450b-e: "Nicht verschluckt (*ꜥm*) dieser Pepi das Auge des Horus, so daß die Menschen sagen: 'Er soll deswegen sterben (*m(w)t*)'. Nicht verschluckt (*ꜥm*) dieser Pepi ein Glied von Osiris, so daß die Götter sagen: 'Er soll deswegen sterben (*m(w)t*)'". Mit dem Verschlucken des Horusauges hätte der Verstorbene sich – wie schon Seth – strafbar gemacht (vergleiche Kapitel II.3.2.7). Das Verschlucken eines Gliedes von Osiris, der hier nicht mit dem Verstorbenen identifiziert wird, erinnert sehr an das von Plutarch[4] überlieferte mythische Geschehen, daß drei Nilfischarten (Oxyrhynchos, Lepidotos und Phagros) Teile (den Phallus) der im Nil treibenden

---

[1] Vgl. TB 125 (11): "Ich bin zu dir gekommen, ich habe dir das Recht (*mꜣꜥt*) gebracht (*jnj*) und habe dir das Unrecht (*jsft*) vertrieben (*dr*)". Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 61 hält dazu fest: "Entscheidend für den positiven Ausgang des Totengerichts ist also die Versicherung, die Maat verwirklicht zu haben und sie nun darzubringen".

[2] Vgl. hierzu den Kommentar bei Sethe, *Komm.* II, S. 262f.

[3] Dies erinnert entfernt an Totenbuch Spruch TB 30 A-B, in dem der Verstorbene selbst sein eigenes Herz (magisch) verpflichtet, nicht gegen ihn auszusagen.

[4] Plutarch, *Moralia* V, Kapitel 18 und Diodor, *Buch* I, 22.6.

Leiche des Osiris verschluckt hätten[1]. Die Nebeneinanderstellung vom Verschlucken des Auges des Horus und eines Gliedes des Osiris in PT 570 ist äußerst bemerkenswert, und es liegt nahe anzunehmen, daß beide Taten Seth anzulasten sind, wenn dem Verfasser auch keine Quelle bekannt ist, nach der er ein Glied des Osiris verschluckt haben soll. Beide Taten stellten in den Augen der Menschen bzw. der Götter bereits zur Zeit der Pyramidentexte todeswürdige Verbrechen dar. Ein weiteres mögliches Sakrileg des Verstorbenen wird in PT 738 § 2268c erwähnt[2], zugleich jedoch als eben nicht geschehen betont: "Nicht wird Neith den Hohen (*q3*) von seinem Sitz reißen (*fdj*)". Mit dem Hohen ist vielleicht Re gemeint, den der Verstorbene an anderer Stelle von seinem Thron vertreiben will, um diesen selbst einzunehmen (siehe Kapitel I.2.3).

Es gibt nun einige Sprüche in den Pyramidentexten, die anscheinend einem ursprünglich privaten Kontext entstammen und sekundär in die königlichem Gebrauch vorbehaltenen Pyramidentexte übernommen wurden. Dieser Vorgang ist ungewöhnlich, da Vorstellungen über ein Totengericht zur Zeit der Abfassung dieser Texte noch nicht sehr lange existiert zu haben scheinen und üblicherweise in der ägyptischen Religionsgeschichte eine Übernahme von königlichen Texten oder Privilegien in private Bereiche zu belegen ist und nicht umgekehrt[3]. In PT 486 § 1041a-1042d liegt ein solcher Fall vor; der Spruch steht im Zusammenhang mit dem Aufstieg des Verstorbenen zum Himmel: "Dieser Pepi ist einer von dieser großen Körperschaft, die früher geboren ist in Heliopolis, die nicht ergriffen (*jṯj*) werden für den König, und (nicht) vor die Beamten gebracht (*šdj*) werden, die nicht bestraft (*njk*) werden und die nicht wegen ihrer Stimme gestraft (*ḫbn*)[4] werden. Pepi ist ein solcher, und nicht ist er bestraft (*njk*) worden, er ist nicht ergriffen (*jṯj*) worden für den König, er ist nicht vor die Beamten gebracht (*šdj*) worden, nicht sind die Feinde (*ḫftj.w*) des Pepi gerechtfertigt (*m3ꜥ-ḫrw*) worden". Der letzte Satz hat bei Pepi II. eine Variante: "Nicht ist sein Feind (*ḫftj=f*) gegen ihn gerechtfertigt worden". Hier spiegelt sich anscheinend deutlich die Vorstellung eines irdischen Gerichts wider, bestehend aus (hohen) Beamten und dem König. Vor diesem Gericht wurde der Angeklagte – ursprünglich ein "Privatmann", in den Pyramidentexten jetzt der königliche Verstorbene – gegen seinen Gegner gerechtfertigt, und nicht umgekehrt[5]. Der verstorbene König wird hier sicherlich aus diesem Grunde ausdrücklich als Mitglied "...dieser großen Körperschaft, die früher geboren ist in Heliopolis" bezeichnet, denn dadurch ist sein Rang so exponiert, daß er aus dem Kompetenzrahmen dieses Gerichts herausfällt. Daher ist kaum davon auszugehen, daß hier vom eigentlichen Totengericht die Rede ist. Ein ursprünglich privater Kontext scheint auch in PT 270 § 386a-b vorzuliegen: "Nicht gibt es eine Anklage (*srḫw*)

---

[1] Vgl. Gamer-Wallert in *LÄ* II, 228 (s.v. *Fische, religiös*) und Kees, *Götterglaube*, S. 265f sowie Plutarch, *Moralia* V, Kapitel 7.

[2] Nach Edel in *OLZ* 69 (1974), Sp. 132ff ist dieser Spruch mit PT 585 und PT 657 identisch.

[3] Vgl. Kákosy in *Ann. Sectio Historica* 4 (1962), wieder abgedruckt in *Studia Aegyptiaca* VII, S. 32ff und Junker, *Pyramidenzeit*, S. 118f und 128, PT 305 § 474-475 stammt ebenfalls deutlich aus privatem Kontext.

[4] Das heißt, im Gericht schuldig gesprochen werden; vgl. Zandee, *Death*, S. 289f, C.6.m für *ḫbn*, S. 282-284, C.5.b für *njk*, S. 86, A.9.b für *jṯj* und S. 154-156, B.5.dd für *šdj*.

[5] S. hierzu besonders Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 1f und S. 111-115. Kurioserweise geht Zandee, *Death*, S. 24 davon aus, daß in § 1043a-b eine Folterung des Verstorbenen mit Ausreißen der Fingernägel und Zerbrechen seiner Knochen beschrieben wird. Abgesehen von der hier vorgelegten abweichenden Übersetzung der Passage weiß der Verf. auch nichts von solchen Folterungen eines Verstorbenen weder während, noch nach dem Totengericht. Er wurde im Falle seines Nichtbestehens ohne großes Aufheben von der großen Fresserin vernichtet.

eines Lebenden (*ʿnḫ*) gegen (diesen) Unas[1], nicht gibt es eine Anklage (*srḫw*) eines Toten (*m(w)t*)[2] gegen (diesen) Unas. Nicht gibt es eine Anklage (*srḫw*) einer Gans[3] gegen Unas, nicht gibt es eine Anklage (*srḫw*) eines Rindes gegen Unas". In diesem Fall ist wohl gemeint, daß der Tote keine Tiere gequält[4] und sich nicht an den Opfergaben anderer vergriffen hat; daher können ihn die Opfertiere nicht anklagen[5].

Ebenfalls eindeutig privaten Ursprungs ist PT 467 § 892a-c: "Nicht hat dieser Pepi den König geschmäht (*šnṯ*), nicht ist er Bastet zu nahe getreten (*sm*)[6], nicht hat dieser Pepi den Tänzer gemacht in der Sänfte". In § 891a wird charakteristisch für einen Privatmann zudem der betreffende Stadtgott (*nṯr njwtj*) angerufen. Diese Gedanken stellen Vorstadien des sogenannten "negativen Sündenbekenntnisses" dar, in dem jeder Verstorbene beteuert, bestimmte religiöse Tabus der Gesellschaft nicht verletzt zu haben[7]. Üblicherweise – wie in den privaten Grabinschriften des Alten Reiches oder in TB 125 – sind diese Beteuerungen in der ersten Person Singular gehalten; hier wird jedoch der Verstorbene in der dritten Person Singular genannt[8]. Während das letzte negative Bekenntnis in § 892c unverständlich bleibt, handelt es sich bei den beiden ersteren um in TB 125 (20, 94, 97, 110) gleichermaßen belegte Beteuerungen. Kurt Sethe[9] konstatiert ebenfalls den privaten Hintergrund des Spruches und bemerkt: "Um so merkwürdiger dann aber, daß derselbe Tote zum Himmel fliegen soll, was im Allgemeinen doch in den Pyr. noch ein Vorrecht der Könige gewesen zu sein scheint". Selbstverständlich ist in diesem Spruch zum Zeitpunkt seiner Aufzeichnung nur der König gemeint gewesen, selbst wenn die Texte ursprünglich privater Natur waren.

Der letzte Spruch mit einem negativen Bekenntnis des Königs ist PT 688 § 2082c-2083d: "Denn dieser Pepi ist fern (*ḥrj*) von dem, was die Menschen verabscheuen (*bwt*). Nicht sind die Hände dieses Pepi auf (?) dem, was die Götter verabscheuen (*bwt*)[10], nicht hat Pepi die *ḏꜣs*-Pflanze gegessen, nicht hat diese Neith die *bḏꜣ*-Gans (?) am Ersten des Monats gekaut, niemals hat er geschlafen (*sḏr*) bei Nacht, niemals hat er den Tag verbracht, während er seinen Leib nicht kannte (d.h. bewußtlos war) zu irgendeiner der beiden Zeiten des Cheper". Es handelt sich bei diesen Beteuerungen um kultische (Reinheits-)Vorschriften, die streng zu beachten waren und deren Nicht-

---

1 S. die gleichlautende Formulierung in TB 189 (93); zu *srḫw* vgl. Zandee, *Death*, S. 261f, C.1.l.

2 H. Roeder in *FS Gundlach*, S. 237 übersetzt hier *m(w)t* mit "Verbannter".

3 *WB* III, S. 407 läßt auch die Übersetzung mit "Ente" offen.

4 Vgl. TB 125 (14).

5 Für eine ethische Interpretation vgl. Griffiths in *FS Derchain*, S. 149-154, besonders S. 153f.

6 Zu einem abweichenden Verständnis, dem der Verf. nicht ganz folgen kann, vgl. Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 156 n. 7. S. auch TB 135 (Nachschrift, 7-8), wo jeder, der diesen Totenbuchspruch kennt, "...nicht zu Fall (kommt) durch die Macht des Königs oder durch die Feuerglut der Bastet", sondern ein hohes Alter erreicht. Auch hier finden sich der König und Bastet eng verbunden gegen ihre gemeinsamen Feinde.

7 Vgl. Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 55ff und S. 111f, ders. in *ZDMG Suppl.* II (1974), S. 19ff, Breasted, *Development*, S. 171ff sowie Kees in *Handbuch der Orientalistik*, S. 35.

8 Möglicherweise wurde der König in einer früheren Redaktionsstufe in der ersten Person Singular genannt, vgl. dazu die Überlegungen in der allgemeinen Einleitung.

9 Sethe, *Komm.* IV, S. 160. Junker, *Pyramidenzeit*, S. 126 wehrt sich im übrigen gegen die seiner Meinung nach veraltete These, daß das himmlische Jenseits im Alten Reich exklusiv dem König und seinen verstorbenen Vorgängern vorbehalten war, ebenso denkt Kákosy in *Ann. Sectio Historica* 4 (1962), wieder abgedruckt in *Studia Aegyptiaca* VII, S. 32ff. Vgl. dazu jedoch Assmann in *LÄ* II, 1207 n. 7 (s.v. *Himmelsaufstieg*) sowie Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 284.

10 Vgl. TB 125 (22).

befolgung eine Bestrafung im Totengericht nach sich ziehen würde. Eine außergewöhnliche und ebenfalls aus königlichem Kontext stammende Parallele für die hier aufgeführten Belege der Pyramidentexte findet sich in der bekannten Abydosstele Ramses IV. aus der 20. Dynastie (Cairo JE 48876). Dieser König will – mit wenigen Ausnahmen – ebenfalls vor allem keine religiöse Vorschriften mißachtet haben[1].

In der Tat ist es bemerkenswert, daß der Verstorbene ausschließlich die Verletzung religiöser Tabus bzw. Vorschriften leugnet[2]. Es lag wohl in der göttlichen Natur des königlichen Verstorbenen im Alten Reich, daß er über Verstöße gegen profane Gesetze erhaben war.

Ein einziger nur bei Pepi I. und Pepi II. aufgezeichneter Spruch der Pyramidentexte scheint die aus späterer Zeit bekannte Praxis vorwegzunehmen, das eigene Herz durch ein mit magischen Sprüchen beschriebenes Herzamulett (in Form eines Skarabäus?) zu ersetzen. Das Herz, welches im Leben als Zentrum der Persönlichkeit gedient hatte, konnte sich so seinem Besitzer nicht auf dem Weg ins Jenseits oder beim Totengericht widersetzen (vergleiche TB 30 A-B)[3]. Es handelt sich dabei um den Spruch PT 512 § 1162a-c, der lautet: "Mein Vater hat für sich sein *jb*-Herz gemacht (*jr*), nachdem das andere ihm herausgenommen worden ist, weil es widersetzlich war (*kjj šd n=f š3k=f*) gegen sein Herausgehen zum Himmel, während er hindurchwatet durch die Flut des gewundenen Wasserlaufes". Die Übersetzung beruht ganz auf Überlegungen von Kurt Sethe[4], der sowohl auf die übliche Verwendung des Verbums *šdj* beim Herausnehmen der Herzen (von Schlachttieren) verwies wie auch *š3k* bzw. *ẖ3k* analog zu den *ẖ3k.w-jb* – "Bösewichtern" und "Verbrechern" als "widersetzlich" oder "feindlich" übersetzte. Die Spruchsequenz ist an sich so klar formuliert, daß an dieser Übersetzung nicht zu zweifeln ist. Bei dem herausgenommenen (*šdj*) anderen Herzen handelt es sich – wie bei Schlachttieren – wohl um das physische *ḥ3tj*-Herz, welches anscheinend gänzlich zur irdischen Lebenssphäre gehörte und sich dem Übergang ins Jenseits widersetzte.

I.4.15 Die vier Winde und die Sterne

Beide Natur- bzw. Himmelserscheinungen treten nur jeweils einmal feindlich gegen den Verstorbenen auf. Die vier Winde haben eigentlich die Funktion, den Sonnenlauf in Gang zu halten und den Verstorbenen auf seiner Reise zum Himmel zu unterstützen[5]. Während die Winde ihrem unsteten Charakter entsprechend den Verstorbenen auf seinem Weg zum Himmel ebenfalls zu behindern vermochten, sind es die Sterne, die ihn vom Himmel abwehren könnten.

---

[1] Zu dieser Stele vgl. *KRI* VI, 17-20 und Peden, *Ramesses IV*, S. 91-94, besonders S. 92.

[2] Zum "Sitz im Leben" des negativen Sündenbekenntnisses im priesterlichen Bereich vgl. Grieshammer in *ZDMG Suppl.* II (1974), S. 19ff.

[3] Vgl. Brunner, *Das Herz im Umkreis des Glaubens*, wieder abgedruckt in ders., *Das hörende Herz*, S. 35f, Spiegel, *Totengericht*, S. 64-66, Piankoff, *Le "cœur"*, S. 80ff, Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 51-55, Feucht in *LÄ* II, 1168-1170 (s.v. *Herzskarabäus*) sowie Sethe, *Einbalsamierung*, S. 238f mit der informativen Zusammenfassung der Behandlung des Herzens vom Alten bis zum Neuen Reich auf S. 239 und ders., in *FS Maspero* I, S. 113-120.

[4] Sethe, *Komm.* V, S. 60-62.

[5] Vgl. Stricker, *Hemelvaart*, S. 4-13, besonders S. 11.

PT 311 § 497b-498b wendet sich an Re: "Befiehl den Unas, befiehl ihn, befiehl ihn, Worte zu sprechen viermal dauernd, jenen vier Dämonen des Windes (*kh3.w*)[1], die um dich herum sind, die mit zwei Gesichtern sehen, die in wildem Gebrüll (?, *wtwt*)[2] reden, zusammen mit denen, 'Die elend sind' (*qsntjsn*)[3], zusammen mit denen, 'Die sie zerstören' (*sk=sn*). Mögen sie nicht ihren Arm in den Weg strecken, wenn Unas sich zu dir wendet, wenn Unas zu dir kommt". Die besondere Art der Behinderung des Verstorbenen wurde in Kapitel I.2.2 ausführlich behandelt, auf die Winde bezogen könnte sie sich als fortreißender Sturm deuten lassen. Diese Interpretation würde mit Kurt Sethe gut zu den beiden freundlichen und unfreundlichen Gesichtern der Winde der vier Himmelsrichtungen passen[4]. Nicht zu vergessen ist die zerstörerische Wirkung des Sturmes als Eigenschaft von Seth[5]. Bekanntermaßen führen die Winde außerdem tödliche Krankheiten und Seuchen mit sich[6].

In PT 374 § 658d-659a heißt es im Zusammenhang mit den Erdgöttern, die in Kapitel I.4.1 behandelt wurden: "Nicht wirst du (der Verstorbene) von den Erdgöttern gepackt (*nḏr*) werden, und nicht wirst du von den *sḥd.w*-Sternen abgewehrt (*ḫsf*) werden. Geöffnet sind für dich die Türen des Himmels, damit du durch sie hinaufsteigst". Als Begründung für das Zuvorkommen der Götter wird angegeben, daß der Verstorbene Horus ist und ebenso der Schakal, der seine Gestalt vor seinen Feinden unkenntlich gemacht hat (§ 659b), sowie daß er keine menschlichen Eltern hat (§ 659c-d). Wahrscheinlich stellt PT 703 § 2202c und § 2205 eine Parallele zu diesem Spruch dar, denn hier werden die Erdgötter ebenfalls erwähnt, der Aggressor in der zweiten Zeile ist allerdings verloren, so daß nur aufgrund der Antithetik auf ein feindliches Verhalten der Sterne geschlossen werden kann: "Nicht mögen die Erdgötter dich ergreifen (*nḏr*)" und "Nicht wird Pepi ergriffen (*nḏr*) von /// [den Sternen?]". Allerdings wird hier im Gegensatz zu PT 374 in beiden Fällen dasselbe Aktionsverbum verwendet. Die Sterne, die den Verstorbenen abwehren könnten, sind hier selbstverständlich nicht die unvergänglichen Sterne (*jḫm.w-skj*), also die früher verstorbenen Vorgänger des toten Königs, sondern die *sḥd.w*. Dieser Begriff wird von den früheren Bearbeitern unterschiedlich aufgefaßt, Kurt Sethe übersetzt "Sterne der Milchstraße" (vergleiche PT 412 § 727a), Samuel A. B. Mercer "Planeten (?)"[7] und Raymond O. Faulkner "Sternenhimmel". Rolf Krauss identifiziert sie jetzt erneut mit Planeten[8]. Da auch diese Sterne als Begleiter des Sonnengottes auf seinem Weg über

---

[1] Zur Bestimmung als Winde s. *WB* V, S. 136f, Sethe, *Komm.* II, S. 339 und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 234. Zu den vier Winden vgl. auch Kees, *Götterglaube*, S. 168 n. 2 mit Literatur sowie TB 70 (4-9).

[2] Es handelt sich hier um eine onomatopoetische Wortbildung, die das Heulen des Windes nachahmt.

[3] Vgl. zu diesen Sethe, *Komm.* II, S. 340.

[4] Zu den vier Winden vgl. ebenfalls PT 340 § 554b-c.

[5] Vgl. Zandee in *ZÄS* 90 (1963), S. 144-156, Brunner in *Wort und Geschichte*, wieder abgedruckt in ders., *Das hörende Herz*, S. 227, Kurth in *LÄ* VI, 1266-1272 (s.v. *Wind*), besonders n. 22 und auch B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 223: "Die dem Seth als Sturmgott zugeordneten vier Winde werden nach dem Vorbild ihres Herrn ebenfalls 'Stiere des Himmels' genannt".

[6] Vgl. mit Beispielen Dawson in *Folklore* 47 (1936), S. 258f.

[7] Beziehungsweise: "...those stars which stretched across the sky from east to west, the way along which the boat of the sun might make its heavenly course", das ist nach Mercer aber nicht die Milchstraße, die eine nord-südliche Ausdehnung hat; Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 322 und IV, S. 211 (mit weiteren Belegstellen in den Pyramidentexten). Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 71f n. 11 identifiziert in PT 262 § 334c *msqt sḥd.w* als "...doubtless the Milky Way".

[8] Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 256ff, besonders S. 260. S. 257 hält er fest: "Es ist möglich, daß das Thema des Abwehrens mit den *sḥdw*-Sternen enger verbunden ist, da auch die *msqt sḥdw* in weiteren Texten den NN vom Himmel abzuwehren scheint".

den Nachthimmel galten, ist davon auszugehen, daß der Verstorbene hier nicht davon abgehalten werden möchte, mit diesen Sternen am Himmel zu ziehen, obwohl es sich ausdrücklich nicht um die unvergänglichen Sterne (*jḫm.w-skj*) handelt, mit denen er sich üblicherweise vereinigen will[1]. Zu dieser Interpretation ist PT 262 § 334a-c hinzuzufügen, in dem es heißt: "Unas hat sein Haus [der Seele] (sicher) passiert, die Kraft (*3t*) des großen Sees hat ihn vermieden. Nicht gibt es seinen Fährlohn (*hmt*) auf der großen Fähre[2]. Nicht wurde er abgewehrt (*ḫsf*) im Palast der Großen auf der Straße der Sterne (*msqt sḥd.w*)". In diesem Spruch, der schon in Kapitel I.4.12 behandelt wurde, wird wieder betont, daß der Verstorbene nicht von der Region der *sḥd.w*-Sterne abgewehrt worden ist. Daher lautet es auch in PT 469 § 907a-c: "Geöffnet werden die Türflügel des *pḥ* / *b3-k3*[3], die inmitten des Firmaments (*qbḥw*) sind, für diesen Pepi, aufgetan werden die ehernen Türflügel, die inmitten des Sternenhimmels (*sḥd.w*) sind, für diesen Pepi. Dieser Pepi geht dort hindurch". Zusätzlich betont der Verstorbene in PT 316 § 506a-c: "O Hemi, o *sḥd*-Stern, nicht gibt Unas euch seine Zauberkraft (*ḥk3*). (...) Nehmt Unas zum Himmel (mit)" (vergleiche zu diesem Spruch Kapitel I.4.12).

I.4.16 Hedenut

Lediglich ein einziger Spruch, PT 400 § 696e-g, befaßt sich mit der Göttin Hedenut. Diese wenigen Zeilen beinhalten die Beschreibung eines Rituals, welches am Ende der Opferhandlungen beim Verlassen des Allerheiligsten bzw. des Grabes ausgeführt wurde. Der Spruch lautet: "O Hedenut, o Hedenut: Bringe nicht den Geruch (*stj*) deines Heden(-busches) (*hdn*) gegen Teti; nicht sollst du den Geruch (*stj*) des Heden(-busches) (*hdn*) gegen Teti bringen".

Diese Äußerungen finden sich im Anschluß an eine Aufforderung an das "Horuspaar, das den Häusern vorsteht, Herr der Speisen, Großer in Heliopolis" (§ 695b), den Verstorbenen ausreichend mit allerlei Speisen für seinen Opfertisch zu versehen. Die sich anschließenden an Hedenut gerichteten Verse stellen also wohl den Abschluß eines Totenopferrituals dar.

Jean-Claude Goyon[4] konnte souverän die *hdn*-Pflanze als mit großer Wahrscheinlichkeit zur Gattung der *Bupleurum Spec.* (Hasenohr, ein Doldenblütler)[5] gehörig identifizieren. Diese bei kleinster Berührung stark unangenehm riechende Pflanze wurde zu pharmazeutischen Zwecken benutzt, ihre Blätter fanden auch als Besen Verwendung. Ihr unangenehmer Geruch wurde augenscheinlich dafür eingesetzt, Insekten und unerwünschtes Getier zu vertreiben[6]. Das unter Verwendung der Pflanze als Schlußritual des Totenopferrituals praktizierte sogenannte *jnjt-rd* Ritual diente, wie Hartwig Altenmüller[7] zeigen konnte, nicht dem "Verwischen der Fußspur" beim

---

[1] In PT 402 § 698b wird der König mit einem *sḥd*-Stern assoziiert und in PT 467 § 889d bezeichnet sich der Verstorbene selbst als *sḥd*-Stern aus Gold.

[2] Variante von § 334b bei Teti: "Teti ist in dem großen Boot übergefahren, und nicht ist ein Fährlohn in ihm (dem Boot) genommen worden".

[3] Zu diesem nicht entschlüsselbaren Begriff vgl. Sethe, *Komm.* IV, S. 182.

[4] Goyon in *FS Westendorf* I, S. 241-250, besonders S. 249f.

[5] Vgl. Germer, *Flora*, S. 136f.

[6] Goyon in *FS Westendorf* I, S. 250 n. 51 verweist auf eine ähnliche Anwendung und Wirkung von Wermut (Absinth-Pflanze) noch im 19. Jahrhundert.

[7] Altenmüller in *JEA* 57 (1971), S. 146-153 und ders. in *LÄ* III, 155-157 (s.v. *Init-red*); ältere Studien finden sich in Davies / Gardiner, *Tomb of Amenemhet*, S. 93ff, Excursus II und bei Nelson in *JEA* 35

Verlassen des Kultraumes, sondern vielmehr dem Vertreiben eventueller Feinde (Dämonen) aus demselben. Entscheidend für die apotropäische Wirkung der Pflanze war dabei ihr Duft[1].

Der Verstorbene wendet sich nun in PT 400 an die personifizierte Pflanzengottheit, damit sie nicht etwa ihren unangenehmen Geruch gewollt oder ungewollt gegen ihn einsetzt. Dieser Geruch würde ihn sonst ebenfalls vertreiben[2] und damit den zwangsweise herbeigeführten (vorzeitigen) Abbruch des zelebrierten Totenopferrituals bewirken. Diese unerwünschte Nebenwirkung muß natürlich unbedingt verhindert werden. Ungewöhnlich ist allerdings, daß es der verstorbene König bei einer schlichten Aufforderung an die Göttin beläßt; eine Drohung spricht er im Gegensatz zu den zahlreichen bisher behandelten Sprüchen in diesem Fall nicht aus.

I.5 Schlußbetrachtung

Es hat sich in den zuvor behandelten Kapiteln gezeigt, daß jede Gottheit, selbst wenn sie sich andernorts dem Verstorbenen gegenüber hilfreich zeigt, ebenso zumindest theoretisch eine Gefahr für ihn darstellen konnte. Diese Gefahren konnten zu vier verschiedenen Zeitpunkten auftreten: 1. in dem Augenblick, in dem der Verstorbene sich anschickte, die Erde zu verlassen, um zu den Sternen aufzusteigen (z.B. Kapitel I.4.1, I.4.5), 2. auf seinem Weg zum Himmel (z.B. Kapitel I.2.1-2), 3. bei seiner Ankunft, indem ihm der Zutritt zum Himmel verweigert werden konnte (z.B. Kapitel I.4.12-14) und 4. bei seinem Versuch die Sonnenbarke zu besteigen (Kapitel I.2.3). Aufgrund der stets betonten göttlichen Natur des Königs waren zwar alle diese Angriffe letztlich zum Scheitern, ja sogar zur Nichtexistenz verurteilt. Dennoch wurden sie als für den verstorbenen Herrscher real existierende existentielle Gefahren betrachtet. Von großer Bedeutung ist es dabei, daß nicht andere Gottheiten ihresgleichen von einem Fehlverhalten dem Verstorbenen gegenüber abbringen sollten, sondern daß die Pyramidentextsprüche ihm selbst die aktive Rolle bei der Bekämpfung seiner Feinde zusprechen. Erstaunlich bleibt die Heftigkeit, mit der der Verstorbene die Götter bedroht. Er greift dafür zu allen nur möglichen Mitteln: vom Entzug der Nahrung der Götter (Kapitel I.3.3), über die Drohung der Wegnahme ihrer Lebenskräfte (*k3*) (Kapitel I.3.2) bis hin zur Bedrohung ihres Lebens (Kapitel I.3.1). Bei der Bedrohung des Sonnengottes (Kapitel I.2.3), und das nur bei ihm, greift der Verstorbene zum äußersten Mittel, indem er selbst die Existenz der Welt in Frage stellt. Diese – nach unserem Verständnis – Unverhältnismäßigkeit der Mittel ist eigentlich nur damit zu erklären, daß der Verstorbene, so knapp vor dem Ziel seiner Wünsche angekom-

---

(1949), S. 82-86. Zum jüngeren Fest der *hdn*-Pflanze und seiner Verbindung zu Hathor und Thoth vgl. auch Derchain-Urtel, *Thot*, S. 110-126, Le Saout in *CRIPEL* 11 (1989), S. 69-71 und Spalinger in *BSEG* 22 (1998), S. 57f (V) mit älterer Literatur; bei diesem Fest diente die *hdn*-Pflanze anscheinend dazu, die Göttin Hathor-Sachmet mit ihrem starken Duft zu beruhigen.

[1] Altenmüller, *Texte*, S. 94f und ders. in *JEA* 57 (1971), S. 152f will dabei nicht den Eigengeruch der Pflanze als ursächlich annehmen, sondern eine "künstliche" Parfümierung durch eine Flüssigkeit, die auf die Pflanze geträufelt wurde. Er möchte daher das *jnjt-rd* Ritual als "Herbeibringen des Weihwassers" umdeuten. An sich ist dieser Ansatz schlüssig, überzeugender wirkt jedoch die Interpretation von Goyon in *FS Westendorf* I, S. 243, 244 und 250, der (stillschweigend) davon ausgeht, daß es sich um den Eigengeruch der Pflanze handeln muß. Wenn in PT 212 § 133a und PT 400 § 695a davon gesprochen wird, daß das Auge des Horus auf den Busch (*b3t*) von *d̲nw* tropft (bzw. tränt, *ndfdf*) dann ist dort eindeutig eine andere Pflanze genannt, die nicht mit *hdn* zu verwechseln ist.

[2] Nelson in *JEA* 35 (1949), S. 85 n. 3 macht darauf aufmerksam, daß die Reinheit des Königs im Gegensatz zur Unreinheit von Dämonen seine Anwesenheit im Heiligtum rechtfertigen könnte.

men, – nachdem er sich von der Erde befreit, die Überfahrt zum Himmel gemeistert und die Fragen und Prüfungen der Türwächter und des Totengerichts bestanden hat – der größten aller Ängste ausgesetzt ist, daß der Sonnengott ihm zuletzt den Zutritt zur Sonnenbarke verweigern könnte. Dadurch wären alle vorherigen Bemühungen umsonst gewesen, und es wäre ihm unwiederbringlich die Möglichkeit genommen, an Bord der Barke alltäglich an der Fahrt über den Himmel teilzunehmen.

Bei der Bearbeitung der Kapitel I.4.1-11 hat sich zudem des öfteren der Widerstreit zwischen den beiden nur schwer zu vereinbarenden Vorstellungswelten der osirianischen und solaren Götterkreise gezeigt. Die Erdgebundenheit des osirianischen Götterkreises und die Identifikation des Verstorbenen mit dem Gott des Totenreiches Osiris bewirkten einen direkten Gegensatz zu den Vorstellungen, daß der Verstorbene zu den Sternen gelangt bzw. in der Sonnenbarke am alltäglichen Lauf der Sonne teilnimmt. Aus diesem Grunde wird dem osirianischen Götterkreis (von seiten des heliopolitanischen Kreises) in einigen – zahlenmäßig nicht allzu vielen – Sprüchen eine Bedrohung des Verstorbenen zugeschrieben. Der Sonnengott selbst befreit den Verstorbenen aus der Umklammerung des Totengottes Osiris. Umgekehrt sind es ebenfalls nur wenige Sprüche, die den Sonnengott als Bedrohung des Verstorbenen hinstellen (Kapitel I.2.3).

Es sei zudem nochmals auf den sogenannten Kannibalenhymnus (Kapitel I.3.4) hingewiesen, der in der gesamten ägyptischen Religionsgeschichte eine singuläre Stellung einnimmt. Entgegen den bisherigen Annahmen scheint es im Zusammenhang mit den anderen soeben behandelten Kapiteln klar, daß die Einverleibung der Energie bzw. der Kräfte der Götter zwar der bedeutendste Aspekt dieses Spruches war. Zugleich gewinnt dieser Text jedoch zusätzliche Bedeutung in der Abwehr bzw. Vernichtung der für den Verstorbenen gefährlichen Gottheiten, die ihm an anderer Stelle als einem der ihren gleichwohl hilfsbereit zur Seite stehen.

Die Frage nach dem Grund für das feindliche Verhalten der Götter ist allerdings aus dem Studium der Texte kaum zu beantworten. Worin besteht das Interesse, den verstorbenen, nun selbst zu einem Gott gewordenen Herrscher daran zu hindern, sich mit den unvergänglichen Sternen zu vereinigen und in der Sonnenbarke Platz zu nehmen? Man könnte nun vermuten, daß die ägyptischen Götter gleichermaßen den für den Menschen typischen Stimmungsschwankungen und Emotionen unterworfen waren, wie dies für die sehr menschlich gedachte griechische bzw. römische Götterwelt bekannt ist. Dem Wesen der ägyptischen Götter der Pyramidentexte entspricht es jedoch nicht, sich mißgünstig oder eigensüchtig zu verhalten. Es handelt sich bei ihnen nicht um psychologisch stilisierte Persönlichkeiten, sondern um Träger von Rollen, die auch wechseln können[1]. Die eigentlichen Gründe für ihr Agieren verschließen sich den Menschen. Diesen blieb nur der Wunsch und der Versuch, dieses Handeln der Götter für sich möglichst günstig zu beeinflussen, indem besonders die Totentexte, deren früheste Sammlung die Pyramidentexte darstellen, mit Hilfe von Magie den Verstorbenen gegen alle eventuelle Unbill des Jenseits absichern sollten.

[1] Schriftliche Mitteilung von Elke Blumenthal.

II Der Osiris-Seth-Horus Mythenkreis: Seth und sein Gefolge als Feinde des Königs

II.1 Einleitung

Im Gegensatz zu den vielfältigen Strafen, die die Götter im Falle ihrer Unbotmäßigkeit gegenüber den Wünschen und Bedürfnissen des Toten auf seinem Weg zum Himmel in den in Kapitel I behandelten Sprüchen auferlegt bekamen, besteht in den Pyramidentexten für den Gott Seth, den Übeltäter *par excellence*, die Hauptstrafe darin, in alle Ewigkeit Osiris und damit dem Verstorbenen unterworfen zu sein, ihn tragen und stützen zu müssen. Im "Opferritual" fällt er darüber hinaus der physischen Vernichtung anheim. Dies ist die Bestrafung, die sich für Seth im Laufe der ägyptischen Religionsgeschichte durchsetzen sollte[1], während das Tragen des Osiris insgesamt kaum eine bedeutende Rolle spielt. Neben Seth wird zugleich sein Gefolge unschädlich gemacht und vernichtet.

Kapitel II behandelt zunächst die Namen des Seth und seines Gefolges sowie ihre Rolle in den Pyramidentexten und im Anschluß daran die Verbrechen des Seth und seiner Helfershelfer. Danach folgt eine Untersuchung der Seth für seine Verbrechen auferlegten Strafen und der Unterstützung, welche der Verstorbene durch andere Gottheiten gegen Seth erfährt.

Die Verbrechen des Seth sind zweifacher Natur. Zum einen spiegelt sich der nur unter großem Vorbehalt auf historische Ereignisse während der Reichseinigungsphase hinweisende Kampf zwischen Horus und Seth wider[2], von dem der Mythos berichtet, daß Horus durch Seth das linke Auge ausgerissen wurde und Seth wiederum durch Horus die Hoden[3]. Dieser Mythos braucht im Rahmen der vorliegenden Untersuchung im wesentlichen nur dann zu interessieren, wenn zugleich das wieder von seiner Verletzung geheilte Horusauge betroffen ist, z.B. wo es für den Verstorbenen beim Sieg über seine Feinde ein wichtiges Hilfsmittel darstellt, oder die Textbelege auch Hinweise auf das eigentliche Verbrechen des Seth geben: die Mordtat an seinem Bruder Osiris[4]. Diese wird wiederum im Osiris-Seth Mythos beschrieben, der uns aus pharaonischer Zeit nur in Mythenbruchstücken überliefert ist (vergleiche die allgemeine Einleitung). Bei Plutarch (vor allem in den Kapiteln 13 und 18-19) findet sich erstmals in der Römerzeit eine umfangreichere Schilderung der Ereignisse[5]. Die

---

[1] Vgl. auch die Verteilung des zerstückelten Sethtieres an diverse Götter in Spätzeittexten bei Naville, *Mythe d'Horus*, pl. XI (Zeile 3-4) (Edfu) und Kees in *ZÄS* 58 (1923), S. 83 n. 6.

[2] Griffiths, *Conflict*, S. 130ff äußert sich in diesem Sinne zustimmend, Hornung in *Symbolon* 2 (1974), S. 60 und Te Velde, *Seth*, S. 39f und 74-80 wie zahlreiche andere Wissenschaftler dagegen ablehnend. Der Verf. schließt sich den Vorbehalten an.

[3] *Contra* Barta, *Neunheit*, S. 125, der nicht vom Verlust der Hoden, sondern nur von der Wegnahme von Sperma ausgehen will. Diese stände aber nicht im gleichen Verhältnis zur Verwundung des Horus. Die Kastration des Seth ist nach Te Velde, *Seth*, S. 57f jedoch vor dem Mittleren Reich kaum nachzuweisen.

[4] Wobei im Horus-Seth Mythos Horus gelegentlich ebenfalls als der Bruder des Seth gilt, s. Griffiths, *Conflict*, S. 12 und Barta, *Neunheit*, S. 172 und dementsprechend auch als Gatte der Isis und Bruder des Osiris, *ibid.* S. 168f.

[5] Vgl. Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 131. Speleers, *Comment*, S. 2 verweist darauf, daß in den Pyramidentexten die weitaus meisten Anspielungen und Zitate aus Mythen dem Osiris-Seth-Horus Mythenkreis angehören. Junge in *2. FS Westendorf*, S. 87 n. 30 weist darauf hin, daß auch bei Plutarch "nur ein buntes Konglomerat vieler Mythen- und Erzählungsstränge" ohne große innere Logik und Kohärenz vorliegt.

Handlung dieses Mythos läßt sich in den Pyramidentexten lediglich durch eine Vielzahl von Andeutungen mosaikartig rekonstruieren[1].

In den Pyramidentexten wird nun in der Regel der verstorbene König mit dem toten, aber wieder zum Leben erweckten Herrscher der Unterwelt, Osiris, identifiziert[2], während sein Nachfolger auf dem Thron der Pharaonen wiederum häufig mit Horus, dem Sohn des Osiris, gleichgesetzt wird[3]. Durch diese Identifikation zwischen Horus und dem neuen lebenden Herrscher in Ägypten erfolgt "...im Rahmen des Osirismythos die Anbindung der menschlichen Dynastien an die göttlichen"[4]. Aufgrund dieser Identität zwischen Osiris und dem Verstorbenen muß für diese Studie davon ausgegangen werden, daß alle Angriffe seitens Seths und seines Gefolges gegen Osiris in den Pyramidentexten zugleich als Angriffe auf den Verstorbenen betrachtet wurden und daher in dieser Studie untersucht werden müssen[5]. In diesem Zusammenhang sollte grundlegend festgehalten werden, daß die in den Pyramidentexten schon sehr deutlich zutage tretende und die im Laufe der ägyptischen Geschichte stetig zuneh-

---

[1] Bereits so geschehen durch Erman, *Religion*, S. 70f und nach ihm Hopfner, *Plutarch* I, S. 16f. Dagegen vgl. auch Schäfer in *ZÄS* 41 (1904), S. 81-83, der sich sehr zurückhaltend äußert. Speleers, *Comment*, S. 237ff hat eine ausführliche Zusammenstellung von korrespondierenden Stellen der Pyramidentexte mit Plutarch vorgenommen.

[2] Vgl. Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 380 und III, S. 640f sowie Barta, *Bedeutung*, S. 102 und 149, der den Leib des Verstorbenen mit Osiris und seine Seele (Ba) mit dem Sonnengott verbindet. Vgl. ders., *Neunheit*, S. 115, Schott, *Mythe*, S. 110f, van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 112-116 (für eine Identifikation des toten Königs als einzigem "richtigen" Menschen mit Osiris im Alten Reich, S. 113 – dagegen Nordh, *Aspects*, S. 170), Griffiths, *Origins*, S. 2, 24 und S. 11: Die Vorstellung vom Tod des Osiris stellt möglicherweise nur eine Reflektion des Schicksals des sterblichen Königs dar. Vgl. aber auch die Aussage von Kees in Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus XXVII, S. 127, daß "...in der Mehrzahl der Texte eine unmittelbare Gleichsetzung des Toten mit Osiris, wie sie vom Ende des AR an üblich wird, vermieden ist, trotzdem es sich um königliche Totentexte handelte: Das Osirisschicksal wird wesentlich als Analogie angeführt" (ebenfalls *ibid.*, S. 134). Auch diese Analogie ist in unserem Sinne ausreichend. Vgl. abschließend Köhler in *LÄ* III, 258 mit n. 24 (s.v. *Jenseitsvorstellungen*).

Ab Spruch PT 532 wird in der Pyramide Pepis I. dem Namen des Osiris automatisch die Namenskartusche des Königs hinzugefügt, also eine festgefügte Identität hergestellt, die Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 200 n. 2 zu § 1256c jedoch als sekundären und daher nicht verwertbaren Eingriff betrachtet. Zu beachten ist der interessante Hinweis von Allen in *Religion and Philosophy*, S. 25, daß eine Identifikation des Verstorbenen mit Osiris in der Unaspyramide ausschließlich in der Sargkammer, genauer fast nur im Totenopferritual, vorliegt, vgl. Breasted, *Development*, S. 151 n. 1, der hier von einer "mechanical method of Osirianization" spricht, und Grimm in *SAK* 10 (1983), S. 196. Barta, *Bedeutung*, S. 128 weist darauf hin, daß in den Pyramiden der 6. Dynastie die Identifikation mit Osiris deutlich zunimmt.

Es gibt natürlich auch Sprüche in den Pyramidentexten, die Osiris ausdrücklich nicht mit dem Verstorbenen identifizieren, es kann sogar eine feindliche Haltung des Osiris gegenüber dem Verstorbenen bestehen, wie in PT 264, PT 534 und PT 667 A; dies ist jedoch eher die Ausnahme (vgl. Kapitel I.4.5).

[3] S. hierzu Rudnitzky, *Aussage*, S. 20 und Griffiths, *Conflict*, S. 15: "The Horus who quarrelled with Seth became identified with the living king" und S. 20f und 22; S. 68 weist er darauf hin, daß der Horus, der gegen Seth kämpfte, nicht identisch ist mit dem kindlichen Horus, den Isis vor Seth versteckte. Zum regierenden Herrscher als "Abbild" des Horus auf Erden und seiner "Gottähnlichkeit" nicht "-gleichheit" s. Barta, *Neunheit*, S. 195.

[4] Zibelius-Chen in *Pipers Handbuch*, S. 116f.

[5] Griffiths, *Conflict*, S. 23-27 unterscheidet vier Stadien der Entwicklung des Seth: Stadium 1, in dem Seth und Horus als Königsgötter mit dem Herrscher identifiziert werden; über Stadium 2, mit einer engen Verbindung von Horus und Seth mit dem König ohne Identifikation; Stadium 3, wo der König bereits mit Osiris identifiziert wird und Horus und Seth ihn unterstützen; zu Stadium 4 mit der Identifikation des verstorbenen Königs mit Osiris, des lebenden Königs allein mit Horus, sowie Seth als Feind dieser Götter. Vgl. auch das sonst meist überholte Buch von Wainwright, *Sky-Religion*, S. 99f, wo Wainwright zu erläutern versucht, wie und warum der alte Sturm- und Regengott Seth zum Feind des Gottes des fruchtbaren Nilwassers, Osiris, und auch des Sonnen- bzw. Himmelsgottes Horus (Harachte) wurde.

mende Verfemung des Seth erst mit der Osirianisierung der Jenseitsvorstellung in den Vordergrund trat, die ab der 5. Dynastie erfolgte[1]. Die Pyramidentexte zeigen parallel dazu den Gott Seth in etlichen Sprüchen gemeinsam mit Horus immer noch als einen der beiden Schutzgötter des Königtums[2]; diese Funktion des Gottes ist bereits aus der Frühzeit des Alten Reiches überliefert.

Im letzten Abschnitt von Kapitel II werden zur Vervollständigung des Bildes im Rahmen des Horus-Seth Mythos die Verbrechen des Seth gegen Horus sowie die außerordentliche Bedeutung des Horusauges für den Verstorbenen als Hilfsmittel im Kampf gegen Seth analysiert.

II.2 Der Osiris-Seth Mythos

II.2.1 Die Namen des Seth in den Pyramidentexten

Der Name[3] des Seth wird in den Pyramidentexten, wenn er nicht direkt genannt wird, gerne durch einfache Personalpronomina ersetzt[4]. Die Ägypter verfuhren auf diese Weise, wenn sie den Namen einer gehaßten bzw. gefährlichen Person unterdrücken wollten[5], selbst heute wird die namentliche Nennung eines unliebsamen Menschen instinktiv vermieden. Neben der häufig für Seth verwendeten Bezeichnung *ḫftj*[6] wird gelegentlich von *jmj-rd=k* "deinem Widersacher" gesprochen, also dem Widersacher des Verstorbenen bzw. des Osiris, so z.B. in PT 703 § 2202b. Über den Kontext kann in den meisten Fällen recht sicher erschlossen werden, daß es sich dabei um Seth handelt, wenn auch vielfach ganz allgemein jeder Feind gemeint sein kann[7] (vergleiche Kapitel III.1.5). Sowohl die allgemeine Anwendung auf alle potentiellen Feinde wie die spezielle auf Seth gilt vermutlich ebenso für *jmj-ꜥ* "Angreifer" in PT 573

---

[1] Vgl. Breasted, *Development*, S. 152f.

[2] Vgl. Griffiths, *Conflict*, S. 12.

[3] Zur (Pseudo-)Etymologie des Namens *Stš* von *tš(ts̆)* bzw. *t3š* "zerstückeln" als indirekten Hinweis auf die Rolle des Seth als Schlachtrind (vgl. CT 595 (VI, 213i)) oder von *tšj* "verlassen, im Stich lassen" bzw. von *stj* "zeugen" – mit Blick auf Seth als Gott der männlichen Zeugungskraft – vgl. Te Velde, *Seth*, S. 3-7 und Barta, *Neunheit*, S. 122-124. Zu Seth s. einführend Zandee, *Death*, S. 214f, B.16.1.

[4] So wohl z.B. in PT 71 § 49 und PT 71 A § 49+1. Für die Vermeidung des Namens des Seth vgl. auch Sethe, *Komm.* II, S. 180.

[5] Vgl. allgemein Brunner-Traut in *LÄ* IV, 338-341 (s.v. *Namenstilgung und -verfolgung*) und Schott, *Mythe*, S. 68f: Seth bleibt auch anonym, "...weil man seinen gefährlichen oder verachteten Namen nicht nennen will".

[6] In PT 24 § 16e-f, PT 33 § 25b, PT 71 § 49 (allgemein?), PT 71 I § 49+9 (allgemein?), PT 197 § 113b, PT 356 § 578b-c, PT 357 § 587c (Variante bei Pepi I), PT 364 § 614c (allgemein?), PT 366 § 626d (nur die Version bei Teti hat *ḫftj.w*), PT 367 § 635c, PT 368 § 637a und § 638b, PT 369 § 642a und § 643b, PT 371 § 648d, § 649b und § 650a, PT 372 § 651b, PT 423 § 765c, PT 474 § 944b, PT 477 § 966d, PT 486 § 1042d (Version Pepi II, allgemein?), PT 588 § 1607b, PT 592 § 1619c, PT 645 § 1824g (allgemein?), PT 665 § 1899e (allgemein?), PT 665 A § 1912b (allgemein?) und PT 690 § 2116c (allgemein?). S. hierzu Zandee, *Death*, S. 217-224, besonders B.17.e und Schott, *Mythe*, S. 122 n. 1 für den Wechsel von *ḫftj* mit dem Namen des Seth in verwandten Pyramidentextstellen. In der Pyramide von König Tanutamun aus der 25. Dynastie (El Kurru Nr. 16) wurde in PT 368 § 638b der Begriff "Feind" (*ḫftj*) ebenfalls durch Seth ersetzt; vgl. Soukiassian in *GM* 44 (1981), S. 59f mit weiteren Parallelen. S. auch Hornung, *Höllenvorstellungen*, S. 34 für die Übersetzungen "einer, der einem gegenüber ist", "Widersacher", "Gegenspieler" und "Feind" für *ḫftj*. Einmal tritt in PT 524 § 1237b der Terminus *mḏ3* auf, er bezeichnet möglicherweise aber einen irdischen Feind.

[7] So vielleicht in PT 222 § 211a, PT 260 § 322a (mehrere Widersacher), PT 276 § 417b (eine Schlange), PT 573 § 1484d; die beiden Sprüche PT 524 § 1236b (mehrere Widersacher) und PT 724 § 2247c (mehrere Widersacher) bezeichnen wohl Boten des Osiris bzw. des Todes, vgl. Kapitel I.4.5 und III.2.2.

§ 1484e[1]. Zwei parallel gebildete Termini werden wahrscheinlich ebenfalls Seth meinen: *jrj-rd=k* in PT 718 § 2232a und PT 759 § 2291b sowie *jrj-ꜥ=k* in § 2291c[2]. Wenn in PT 446 § 825b von jeder schlechten Sache (*(j)ḫt nb(t) ḏwt*), vor der Nut den Osiris verbergen soll, gesprochen wird, dann läßt sich über die vom Sinn her gleiche Stelle PT 427 § 777b, wo Osiris vor Seth verborgen werden soll, sicher erschließen, daß mit dieser unpersönlichen Bezeichnung letztendlich Seth gemeint ist (vergleiche zudem Kapitel III.2.8).

Ob dies gleichermaßen für die drei folgenden Opfersprüche gilt, bleibt eher ungewiß. Diese Sprüche lauten PT 71 F § 49+6: "Schlage (*npḏ*) jenen Aufstehenden (?, *ꜥḥꜥ*) – ein *pḏ-ꜥḥꜣ*-Stab[3] (?). O Thoth bringe ihn – ein ?-Stab (?)", dann PT 71 H § 49+8a-b: "O Osiris Neith, packe (*nḏr*) ihn für dich, eile zu Osiris, o Neith. Ich bin Geb: O Thoth, bringe ihn, jenen Schläger (*pḏ*). Ein *jrj-nṯr*-Stab (?)" und PT 71 I § 49+9: "Jener /// [Schläger?], dieser Aufstehende (*ꜥḥꜥ*), schlage (*pḏ*) den Feind (*ḫftj*) dieser Neith, damit diese Neith sich erhebe. Ein *pḏ-ꜥḥꜥ*-Stab (?)". Abgesehen davon, daß der letzte Spruch von einem "Feind" spricht, mit dem Seth gemeint sein kann, läßt sich aus den zahlreichen Wortspielen keine genaue Identität der jeweils zu schlagenden Person ermitteln, man kann jedoch vermuten, daß hier – wie in den meisten anderen Opfersprüchen (siehe Kapitel II.3.2.1-10) – Anspielungen auf Seth und sein Gefolge vorliegen.

Nach diesen allgemeinen Bezeichnungen sollen nun zwei exklusiv dem Seth vorbehaltene Namen besprochen werden. PT 359 § 601e-f nennt auf der Seite von Seth – im Gegensatz zu den vier Horuskindern auf Seiten von Horus in § 601c-d – neben Nephthys, Chentiirti und einem völlig unbekannten "Der vor seinen beiden Zeptern ist" (*Ḫnt-wꜣḏ.wj=f*) einen Gott namens "Der *Ḏndrw* schlug (*Ḥwj-Ḏndrw*)". Bei diesem *Ḏndrw* kann es sich mit größter Wahrscheinlichkeit nur um Osiris handeln[4], so daß der Gott "Der *Ḏndrw* schlug" (*Ḥwj-Ḏndrw*) als "Osirismörder" identisch mit Seth sein muß[5]. Vielleicht gilt dies dann ebenso für "Der von seinen beiden Zeptern ist" (*Ḫnt-wꜣḏ.wj=f*). Dies wäre insofern unbefriedigend, da Horus mit den Horuskindern

---

[1] Für die Begriffe *jmj-rd* und *jmj-ꜥ* s. auch Sethe, *Komm.* V, S. 438f mit den freien Übersetzungen: "Der einem ein Bein stellt" und "Der einem in den Arm fällt". Bei *jmj-ꜥ* handelt es sich anscheinend um ein *Hapax legomenon*; beide Termini sind archaisch; *jmj-rd* wird außerhalb der Pyramidentexte wenig und in späterer Zeit nicht mehr verwendet, wie dies häufig für z.B. mit *-rd* zusammengesetze Worte gilt, vgl. dazu Pantalacci in *FS Leclant* I, S. 290.

[2] Auch zu diesen Ausdrücken vgl. Sethe, *Komm.* V, S. 438f und Pantalacci in *FS Leclant* I, S. 290 n. 26.

[3] S. hierzu Gardiner, *Egyptian Grammar*, S. 512, *Signlist* T 13 n. 2: "Associated with the bow (...). On the other hand (...) several appear to form a shelter. A set of four, with names *pḏ-ꜥḥꜥ, nw-n-nṯr, jr(jj)-nṯr, ḏbꜣ-nṯr*, is depicted on M.K. coffins. One may perhaps compare the mantlet or shelter used by the Babylonian archers". Gardiner geht anscheinend von einer Art "Schießstand" für Bogenschützen aus; vgl. zur Interpretation als Stab auch Jéquier, *Frises*, S. 223-227 und A. Hassan, *Stöcke*, S. 6-9.

[4] Vgl. Sethe, *Komm.* III, S. 116. Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 325 und *WB* V, S. 579 identifizieren *Ḏndrw* dagegen als vergöttlichte heilige Barke. Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 310 betrachtet nicht nur die *Ḏndrw*-Barke, sondern IV, S. 26 auch den Namen "Der *Ḏndrw* schlug" (*Ḥwj-Ḏndrw*) als Epitheton des Osiris, ohne zu erklären, wer dann *Ḏndrw* sein soll.

Eine weitere Nennung der *Ḏndrw*-Barke findet sich in PT 366 § 631b als Namen des Osiris; hier liegt wieder ein Wortspiel mit dem Verbum *ḏnd* "wütend sein" zugrunde. Das Determinativ dieses Verbs ist ein Stierhaupt mit Uräus zwischen den Hörnern, gemeint ist die Wut des mit dem Wildstier identifizierten Osiris (s. PT 365 § 625b), vielleicht liegt hier die Etymologie des Namens *Ḏndrw*. Weiterhin wird die *Ḏndrw*-Barke in § 633a und in PT 593 § 1637a als Name des Horus: "Geist in der *Ḏndrw*-Barke" sowie als Schreibvariante *Ḏndḏndr*-Barke in PT 508 § 1117d genannt.

[5] So bereits Sethe, *Einbalsamierung*, S. 219.

vier weitere Götter zur Seite standen, während an der Seite des Seth nur seine Gemahlin und Chentiirti als eigenständige andere Gottheiten übrig blieben, neben zwei Hypostasen des Seth. Dennoch können hier verschiedene Gestalten des Seth gemeint sein, da in den Pyramidentexten auch für Horus schon zahlreiche eigenständige Erscheinungsformen belegt sind und da Seth in diesem Spruch auf diese Weise mit weniger Verbündeten ausgestattet wäre als Horus.

In einem der Sprüche über den Speichel des Seth und des Horus (vergleiche Kapitel II.2.3.5), PT 455 § 851a-b, wird möglicherweise ebenfalls eine andere Erscheinungsform des Seth genannt: "...und mit dem dieser Pepi gereinigt ist, damit das Schlechte, das an ihm war (*ḏwt jrt=f*), dadurch zu Boden abgelöst werde, was dir *Nwt=k-nw* getan hat, zusammen mit deinen Geistern (*3ẖ.w*)". Die letztgenannten verstorbenen und verklärten Vorfahren des toten Herrschers erfahren hier durch *Nwt=k-nw* das gleiche Schicksal, da sie bis zum Auftreten des jüngstverstorbenen Königs vordem jeweils mit Osiris identifiziert wurden[1]. Der Ausdruck *Nwt=k-nw* kommt in den Pyramidentexten mehrfach vor: In PT 759 § 2291d-e heißt es: "Ich habe dich vor *Nwt=k-nw* geschützt (*ẖwj*), mit der abweisenden Kraft, die auf meinem Gesicht ist"; PT 665 § 1905a-c sagt: "Ich (Horus) habe dich von Cherti befreit, der von den *ḥ3tj*-Herzen der Menschen lebt. Nicht habe ich dich *Nwt=k-nw* gegeben, wenn ich dir dieses sage"[2], während es in PT 666 § 1927a lautet: "Deine (des Verstorbenen) Äxte haben das Haus von *Nwt=k-nw* zerhackt" sowie in PT 595 § 1639c-1640a: "Ich habe dir *Nwt=k-nw* gegeben. Ich bringe dir dein *jb*-Herz und gebe es dir in deinen Körper (*ẖt*), wie Horus das *jb*-Herz zu seiner Mutter Isis brachte, und wie (Isis) das *jb*-Herz zu ihrem Sohn Horus brachte". In PT 717 § 2231d gibt es eine weitere Nennung dieses Namens in zerstörtem Zusammenhang.

Zusammenfassend handelt es sich bei *Nwt=k-nw* um ein mit Cherti parallelisiertes, dem Verstorbenen feindlich gesonnenes Wesen, das nach dem Herzen des Verstorbenen trachtet, dann aber besiegt wird und vor dem der Verstorbene geschützt werden muß. Joseph Bradshaw[3] nimmt an, daß es sich um eine Form des Seth handelt. In den Sargtexten ist dieses Wesen immer noch belegt, so wird es in CT 28 (I, 80) genannt ("I have given *Nwt=k-nw* to you"), wie auch in CT 67 (I, 282) gemeinsam mit Anubis und Osiris, in CT 136 (II, 161) ("I have reached *Nwt=k-nw*") und in CT 221 (III, 206-207): "It is Dawn who gives me his hand, he prevents me from being among the executioners of Osiris whom *Nwt<=k>-nw* has doomed (?)". Im Grab des Senenmut (TT 353) findet sich *Nwt=k-nw* ebenfalls erwähnt (SE14), mit einer Schreibvariante *Nwt=n-nw* (S30, S37)[4]. Hier ist *Nwt=k-nw* ein Wesen, dem nicht der Verstorbene, dafür aber dessen Feinde übergeben werden sollen, eine Vorstellung die in den Pyramidentexten nicht belegt ist.

---

[1] Vgl. Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 380.

[2] Erstaunlicherweise ist PT 264 § 350a eine fast exakte Parallele mit dem einzigen Unterschied, daß dort Osiris anstelle von *Nwt=k-nw* genannt wird. Dieser Spruch wurde in Kapitel I.4.5 behandelt.

[3] Bradshaw, *Imperishable Stars*, S. 12 n. 1. Für eine andere Interpretation als Herrschaftsgebiet des als Jäger (*nw*) personifizierten Todes s. Sethe, *Komm.* IV, S. 109-111. S. zu dieser Interpretation auch den Kommentar von Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 433f: "But the argument seems artificial and forced". Vgl. auch Zandee, *Death*, S. 207, B.15.e "He is "door-keeper of the secret desert"".

[4] Vgl. Dorman, *Tombs of Senenmut*, S. 101 und S. 106-107. Dorman übersetzt den Begriff mit "Pool of the huntsman". Es handelt sich bei diesen Sprüchen um Verklärungen (nach Assmann in *LÄ* VI, 999 (s.v. *Verklärung*), Nrn. 3 (verwandt mit CT 67) und 7).

Wähend bei Senenmut der Wortbestandteil *-nw* mit einem schreitenden Hund geschrieben wird, den ein stehender Mann mit Amtsstab – wohl ein Jäger – an der Leine führen kann[1], findet sich diese Schreibung in den Pyramidentexten so nicht. In den Sprüchen PT 666 § 1927a und PT 759 § 2291d erscheint dagegen als *Determinativ* der verstümmelte Torso eines Mannes mit Amtsstab, jedoch ohne Hund. In PT 717 § 2231d wurde als Determinativ das Fremdland-Determinativ (Gardiner, *Signlist* N 25) verwendet, während hinter dem Wortbestandteil *Nwt* eine Schlange (Gardiner, *Signlist* I 15) eingefügt ist. In PT 665 § 1905c fehlt die Schlange, das Fremdland-Determinativ ist dafür vorhanden, während in PT 455 § 851b und PT 595 § 1639c nur im Text von Pepi II. dieses Determinativ (wieder ohne Schlange) eingefügt ist, die Versionen von Pepi I. und Merenre I. haben dagegen gar kein Determinativ. Dennoch kann die einmalig verwendete Schlangenhieroglyphe ein wichtiger Hinweis darauf sein, daß die Ägypter dieses Wesen als Schlangendämon ansahen. Falls es sich dabei tatsächlich um eine Manifestation des Seth handeln sollte, wäre dies sogar ein Beleg dafür, daß er eine Schlangengestalt annehmen konnte, wie dies in Kapitel II.2.3.5 über den Speichel des Seth naheliegend vermutet wird[2]. Alle Determinative, also der Jäger mit Hund, das Fremdlandzeichen, das zudem für Wüste verwendet wurde, und die Schlange weisen auf eine Verbindung von *Nwt=k-nw* mit der Wüste hin, der Heimat des Seth[3]. Die Schlangengestalt des Seth wird in der ägyptischen Mythologie verhältnismäßig selten erwähnt, in der Regel nimmt er eher die Gestalt eines Esels oder eines Schweines an. Dennoch lassen sich zahlreiche Belege für seine Schlangengestalt zusammentragen, vergleiche dazu jedoch Kapitel IV.5.

Nicht nur in den Pyramidentexten, sondern ebenso in den Sargtexten wird deutlich, daß Seth abseits der anderen Götter steht. So wird sein Namen häufig durch den Terminus *wḏꜥ* "der Getrennte, Separierte" (Gardiner, *Signlist* Aa 21) ersetzt, er ist also der von den anderen Göttern Getrennte[4].

Zum Vergleich seien hier abschließend exemplarisch einige Bezeichnungen des Seth im Seth-Vernichtungsritual des P. Louvre 3129 bzw. P. BM 10252 (P. BM 10252) aus der 30. Dynastie (Jahr 17 Nektanebos I.) aufgelistet, wie z.B.: der "Feind" (*ḫftj*), "jener elende Feind" (*ḫftj pfj ḫsj*), der "Verbrecher" (*ḫrwj*), der "Rebell" (*sbjw*), "elender Rebell" (*sbjw ḫsj*), "Jener, der Rebellion plante" (*kꜣ sbjw*), "jener Rebell von erbärmlichem Charakter" (*sbjw pfj ḫsj qd*), der "Abscheu des Re / der Götter / des großen Gottes" (*bwt Rꜥ / bwt nṯr.w / bwt nṯr ꜥꜣ*)[5], der "Böse" (*dbhꜣ / tbhꜣ*), "Der Übel

---

[1] S. die Schreibung für *nw*-Jäger in WB II, S. 218.

[2] S. hierzu unterstützend die Ansicht von Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 867: "A serpent, whose home is in the desert, a kind of representative of Set, an enemy of the king, perhaps death personified". Van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 79 n. 1 möchte den in einem Sargtextspruch dem verstorbenen Osiris unter seine Sohlen gelegten Seth wie auch die anderen Feinde mit Schlangen vergleichen; seine Überlegung ist jedoch wenig überzeugend; es wird sich vielmehr um die typische Vorstellung der unter die Fußsohlen gelegten Feinde handeln und nicht um Schlangen. Hornung in *Symbolon* 2 (1974); S. 54 weist darauf hin, daß der Schwanz des Sethtieres Schlangengestalt annehmen kann. Vgl. zudem Kees, *Horus und Seth* I, S. 46. Schott, *Mythe*, S. 68f brachte Seth bereits ebenfalls mit Schlangen in Verbindung, er bezieht sich dabei auf die hier in Kapitel IV behandelten Schlangensprüche, s. auch den Kommentar bei Ward in *JNES* 37 (1978), S. 30.

[3] Sethe übersetzt *Nwt=k-nw* analog zur todbringenden Wüste im übrigen mit "Dein Todesland ist das?".

[4] Vgl. Gardiner, *Egyptian Grammar*, S. 542, Te Velde, *Seth*, S. 6 und 30-32 sowie B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 198.

[5] Zu (ausländischen) Feinden als Abscheu Gottes vgl. auch die Tombos-Stele Thutmosis' I. (*Urk.* IV, 83, 6) und Zibelius-Chen in *Pipers Handbuch*, S. 128.

schuf gegen den Leibspalter (Osiris)" (*qm3 p3 ḏw r pḫ3 ḫt*), "Räuber" (*ḥ3ḏ3jw*), "Herr der Lüge" (*nbt* (sic) *jsft*), "Herrscher des Betrugs" (*ḥq3 n grg*) und "Dieser Anführer von Verbrechern" (*ṯs pw n ḫbntj.w*)[1]. Es handelt sich bei diesen spätzeitlichen Bezeichnungen zumeist um andere Epitheta und Namen, als sie in den Pyramidentexten zu finden sind[2]. Dennoch zeigt sich nach wie vor das Bestreben, Seth nicht namentlich zu nennen, sondern ihn durch eindeutige Schmähnamen zu charakterisieren und zu isolieren.

II.2.2 Das Gefolge des Seth in den Pyramidentexten

Das Gefolge des Seth[3] wird ebenfalls häufig mit *ḫftj.w*[4] und *jmj.w-rd*[5] (PT 260 § 322a, PT 524 § 1236b und PT 724 § 2247c) umschrieben, wenn nicht auch pluralische Personalpronomina Verwendung finden[6]. Daneben werden die Gefolgsleute in PT 33 § 24c, PT 357 § 590a-c, PT 364 § 609b und 615a-b, PT 367 § 634a-b, PT 369 § 641a (?), PT 423 § 766b, PT 570 § 1464b, PT 578 § 1537b (?) und PT 600 § 1659b einfach mit *nṯr.w* bezeichnet, in PT 577 § 1523c mit *nṯr.w jr.w t3* "Götter die zur Erde gehören"[7]. Eine nur zweimal verwendete Bezeichnung könnte ebenso "Diejenigen, die (Untaten) getan haben" (*jr.w jr.wt*) in PT 255 § 298b und PT 273-274 § 414b sein, sofern an dieser Stelle wirklich von Seth und seinem Gefolge gesprochen wird (siehe Kapitel I.2.3 und III.2.8). Möglicherweise handelt es sich bei den *nṯr.w ṯḫṯḫ* in PT 272 § 392d und PT 607 § 1701a-d gleichfalls um Seth und sein Gefolge, für die genaue Untersuchung dieser Textstellen sei jedoch auf Kapitel III.1.4 verwiesen.

Die eigentliche Bezeichnung für das Gefolge des Seth ist aber *(j)m(j.w)-ḫt*[8] *Stš* "Diejenigen, die hinter Seth sind", oder *(j)m(j.w)-ḫt=f* "Diejenigen, die hinter ihm sind" wie in PT 136 § 84c, PT 356 § 575b, PT 357 § 588b, PT 367 § 635c und PT 535 § 1285c. Diese Bezeichnung unterscheidet sich entschieden von der üblichen Benen-

---

[1] *Urk.* VI: *ḫftj* 69, 1+2; 77, 11; 89, 11; *ḫftjw pfj ḥsj* 37, 18; *ḫrwj* 69, 1+2; 77, 11; 89, 11; *sbjw* 29, 22; *sbjw ḥsj* 27, 19; *k3 sbjw* 17, 3; *sbjw pfj ḥsj qd* 7, 3; 13, 12; *bwt Rʿ* 13, 13; 29, 16; *bwt nṯr.w* 13, 13; *bwt nṯr ʿ3* 29, 16; *dbḥ3* 7, 18; *tbḥ3* 25, 10; *qm3 p3 ḏw r pḫ3 ḫt* 57, 16; *ḥ3ḏ3jw* 7, 13; *nbt jsft* 7, 13; *ḥq3 n grg* 7, 13; *ṯs pw n ḫbntj.w* 7, 14.

[2] Wenn Zandee in *ZÄS* 90 (1963), S. 147 angibt, daß in PT 522 § 1227c Seth als *ḫnnw* – "Störenfried" bezeichnet wird, so ist dies eine Frage der Übersetzung des Spruches. Der Verf. plädiert hier für die Übersetzung "Gefilde des Aufruhrs": "Nachdem er (der Verstorbene) dir (dem Himmelsfährmann) dieses Auge des Horus gebracht hat, das angeknüpft ist und das inmitten des Gefildes des Aufruhrs (*sḫt ḫnnw*) war"; warum sollte der Ort der Handlung nach Seth benannt sein? Wie *Ḫrj-ʿḥ3* ist er wohl doch eher nach dem Kampf benannt.

[3] S. einführend auch Zandee, *Death*, S. 221-223 und Te Velde in *LÄ* I, 982f (s.v. *Dämonen*), der das Gefolge des Seth auch mit den verdammten Toten identifizieren will.

[4] In PT 106 § 70d, PT 221 § 197f (allgemein?), PT 356 § 579b, PT 372 § 653a, PT 398 § 693b (allgemein?), PT 422 § 758d, PT 486 § 1042d (Version Pepi I, allgemein?), PT 524 § 1240b, PT 571 § 1468a-b (allgemein?), PT 591 § 1614c (allgemein?), PT 649 § 1832b+10 (allgemein?), PT 658 § 1857a, PT 665 A § 1909a, PT 666 § 1920c (allgemein?), PT 670 § 1979c, PT 686 § 2071b, § 2072d und § 2073c, PT 700 § 2186a (allgemein?), PT 717 § 2226d (allgemein?) und PT 724 § 2249c (allgemein?). In PT 374 § 659a-b heißt es zudem: "Geöffnet sind für dich die Türen des Himmels, damit du durch sie hinaufsteigst wie Horus, wie der Schakal auf seiner Seite, der seine Gestalt verbirgt vor seinen Feinden (*ḫftj.w*)".

[5] Vgl. *WB* I, S. 74.

[6] So z.B. in PT 71 E § 49+5.

[7] Im Vergleich zu den Göttern des Himmels, mit denen die Horuskinder gemeint sind. Vgl. zur neutralen Bezeichnung als "Götter" Schott, *Mythe*, S. 98.

[8] Vgl. *WB* I, S. 75 sowie Jansen-Winkeln in *BSEG* 15 (1991), S. 51 für Defektiv- und Pleneschreibungen.

nung von Gefolgsleuten anderer Gottheiten in den Pyramidentexten mit *šms.w*[1], wie dies ebenfalls für das Gefolge des Königs bekannt ist. So findet sich diese Bezeichnung in den Sprüchen PT 34 § 26f, PT 468 § 897a, PT 471 § 921a und PT 525 § 1245c für das Gefolge des Horus[2], in PT 419 § 749e und PT 637 § 1803b für das Gefolge des Osiris[3], in PT 513 § 1173b für das Gefolge des Atum, in PT 272 § 392d, PT 363 § 607d, PT 456 § 856e, PT 578 § 1531b, PT 603 § 1679c und PT 697 § 2175d für das Gefolge des Re[4] und in PT 422 § 754a allgemein für das übliche Gefolge eines beliebigen Gottes (*šms.w nṯr*).

Lediglich PT 211 § 132b bildet eine Ausnahme, hier wird auch das Gefolge des Re als *jmj.w-ẖt Rʿ* bezeichnet. Möglicherweise findet sich eine weitere ungewöhnliche Umschreibung für das Gefolge des Re mit *pẖr.w Rʿ* "Diejenigen, die Re umgeben" bzw. "Diejenigen, die Re dienen" in PT 412 § 732a, PT 519 § 1204b und PT 554 § 1372a. Man vergleiche hierzu jedoch PT 407 § 711c, in dem es die Schiffsleute des Sonnenschiffes sind, "...die Re um den Horizont herumfahren (*pẖrj.w Rʿ ḥ3 3ḫt*)"[5]. Sehr wahrscheinlich ist daher ebenfalls für PT 554 § 1372a davon auszugehen, daß von diesen Schiffsleuten, die Re umherfahren, die Rede ist, und dementsprechend wie folgt zu übersetzen: "Denn du (der Verstorbene) gehörst zu denjenigen, die Re umherfahren, die um den Morgenstern sind". Auch in PT 519 § 1204b sollte entsprechend übersetzt werden: "Pepi führt (als Leiter der Mannschaft der Sonnenbarke) diejenigen, die Re umherfahren" ebenso wie in PT 412 § 732a: "Denn du gehörst zu den *nḫḫ.w*-Sternen[6], die Re umherfahren, die vor dem Morgenstern sind". Es handelt sich bei diesem Ausdruck also wohl kaum um einen eigenen Terminus für das Gefolge des Re; der singulär belegte Begriff *jmj.w-ẖt Rʿ* stellt wohl ebenfalls nur eine Ausnahmeerscheinung dar[7]. Der Vergleich mit dem "Cairo Calendar" (P. Cairo JE 86637) – siehe zu diesem weiter unten –, in dem bevorzugt das Gefolge des Re als *jmj.w-ẖt* bezeichnet wird, zeigt möglicherweise, daß es sich bei diesem einmaligen Beleg in den Pyramidentexten um einen frühen Vorläufer der später üblichen Bezeichnung des Gefolges des Re als *jmj.w-ẖt Rʿ* handelt.

Der Gott Seth ist folglich bereits in den Pyramidentexten durch die andersartige Benennung seines Gefolges von der Göttergemeinschaft abgesondert und ausgegrenzt. Ihm wird nicht das übliche Gefolge eines jeden Gottes zugestanden, wie auch die anderen Götter den anscheinend nicht als angemessen betrachteten Terminus für

---

1 Vgl. *WB* IV, S. 485-487.

2 Zum Horusgeleit s. Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten*, S. 54f mit Literatur und v. Beckerath in *LÄ* III, 51f (s.v. *Horusgeleit*) mit n. 9-10.

3 Mit den *šms.w Wsjr* sind wahrscheinlich die Verstorbenen im Totenreich gemeint, vgl. B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 49.

4 Zum *šms.w Rʿ* vgl. B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 116 und Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 139ff; er identifiziert sie mit den *Nḫḫ.w*-Sternen. Zur Bezeichnung der Priesterschaft des Lebenshauses als *šms.w nt Rʿ* vgl. Nordh, *Aspects*, S. 114.

5 S. auch Vercoutter in *BIFAO* 46 (1947), S. 145-147 mit Verweis auf PT 366 § 629b.

6 Zur Identifikation der *pẖr.w Rʿ* als "Die den Re Herumführenden" mit den *nḫḫ.w*-Sternen als Bootsmannschaft des Re, vgl. Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 133-137, besonders S. 134, sowie für die Rudermannschaft PT 252 § 274b: "Unas sitzt zusammen mit denen, die Re rudern (*ḫnn.w Rʿ*) ".

7 S. zu den *jmj(.w)-ẖt Rʿ* und ihrer Identifikation wiederum mit den *Nḫḫ.w*-Sternen Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 137-139.

die Gehilfen des Seth nicht für ihr eigenes Gefolge verwenden. Diese Trennung läßt sich ebenfalls in späteren Texten beobachten[1].

So wird im Dramatischen Ramesseum Papyrus das Gefolge des Seth stets nur *ḫt.w Stš* bzw. *ḫt.w wḏꜥ* genannt[2]. Diese Bezeichnung, die eine Zwitterstellung zwischen den Pyramidentexten (Verwendung von *ḫt.w*) und den Sargtexten (Verwendung von *wḏꜥ*) einnimmt, wird hier ausnahmslos auf das Gefolge des Seth angewendet.

In den Sargtexten zeichnet sich erneut ein ähnliches Bild wie in den Pyramidentexten ab. Während das Gefolge anderer Gottheiten als *šms.w* bezeichnet wird, seltener als *jmj.w-ḫt*, so wird das des Seth mit der neu eingeführten Bezeichnung *smꜣjjt* isoliert[3]. Hier gibt es ebenfalls eine Ausnahme, denn in CT 843 (VII, 48f) wird das Gefolge des Horus gemeinsam mit dem des Seth als *smꜣjjt Ḥr Stš* bezeichnet.

Auch in den Rameseum Papyri wird in P. Ramesseum IX (2, 5) das Gefolge des Seth *smꜣjjt nt ḏw pwjj sꜣ Nwt*, "das Gefolge dieses Üblen, des Sohnes der Nut" genannt, in P. Ramesseum XVII das der Sachmet dagegen *jmj.w-ḫt Sḫmt*[4].

Betrachtet man die Bezeichnungen für die Gefolgschaften verschiedener Gottheiten im sogenannten "Cairo Calendar" (P. Cairo JE 86637)[5] aus der 19. Dynastie (Jahr 9 Ramses' II.), so zeigt sich erneut ein ähnliches Bild wie für die Pyramidentexte und ein identisches mit den Sargtexten. Wiederum ist den Komplizen ("confederates", so Abd el-Mohsen Bakir) des Seth der Terminus *smꜣjjt Stš*[6] vorbehalten, während das Gefolge anderer Gottheiten als *jmj.w-ḫt* oder *šms.w*[7] bezeichnet wird. Der Begriff *jmj.w-ḫt* war in den Pyramidentexten ja derjenige, welcher – mit der einen Ausnahme der *jmj.w-ḫt Rꜥ* in PT 211 § 132b – ausschließlich für das Gefolge des Seth reserviert war; in Papyrus Cairo JE 86637) wird er nun vor allem auf Re angewendet. Dennoch zeichnet sich in diesem Papyrus erneut dieselbe Trennung zwischen dem Gefolge des Seth und dem aller anderen Götter ab. Wiederum gibt es eine Ausnahme: In recto XXIX, 4 werden die Komplizen des Seth ebenfalls als *jmj.w-ḫt=f* bezeichnet. Man kann hier natürlich auch von einem Versehen des Schreibers ausgehen.

Im Traumbuch des P. Chester Beatty III (= P. BM 10683), ebenso aus der Regierungszeit Ramses' II., wird für das Gefolge des Seth auf die aus früheren Zeiten bekannte Bezeichnung *jmj.w-ḫt Stš* zurückgegriffen, die Termini für das Gefolge des

---

[1] Eine separate, etwas erweiterte Untersuchung dieser Aspekte findet sich bei Meurer in *Feinde und Aufrührer*.

[2] Vgl. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 135. Für *wḏꜥ* als Bezeichnung des Seth in den Sargtexten s. Kapitel II.2.1.

[3] Vgl. *WB* III, S. 450 und die Indizes bei B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 299 für die *šms.w* von Osiris, Re, Hathor, Horus und Thoth; S. 289 für die *jmj.w-ḫt* des Horus; S. 204f und 298 für die *smꜣjjt* des Seth. Interessant ist auch die ähnliche Bezeichnung *šmꜣj* für Krankheit bringende Wesen bzw. Dämonen, s. *WB* IV, S. 471 und Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 94. Zu den *smꜣjjt* des Seth s. zudem Hassan, *Hymnes religieux*, S. 120-122.

[4] Vgl. Gardiner, *Ramesseum Papyri*, S. 13 und 16.

[5] Publiziert von Bakir, *Cairo Calendar*, vgl. zudem Brunner-Traut in *LÄ* VI, 154 (s.v. *Tagewählerei*).

[6] Die Belegstellen sind: recto VII, 3; recto XXIII, 7; recto XXIV, 8-9 und verso VIII, 4.

[7] Die Belege für *jmj.w-ḫt* sind für den Gott Re: recto V, 11; recto VI, 2; recto VIII, 12; recto XX, 4-5; recto XXII, 7; recto XXVI, 1; verso II, 4; verso III, 2+7+8+9; verso V, 12; verso VIII, 4; für Horus: recto XXX, 9; für das Gefolge der Großen: verso I, 2; für *Wꜣḏjt*: verso III, 11; für Sopdu: verso VII, 9; für das Gefolge "seiner Majestät": recto IV, 11 (*jmj.w-ḫt ḥm=f*). Die Belege für *šms.w* sind für das Gefolge "aller Götter": recto XXIX, 1-2 (*šms.w nṯr.w*); für das Folgen des Horus: recto XXX, 11; verso I, 3; des Osiris (Wennefer): verso III, 4-5; der Sachmet: verso V, 8; des Re oder Nun: verso VIII, 7. Außerdem werden noch die "Henker" *ḥn.tjw* der Hathor in recto IV, 1 und des Re in recto XXII, 9 und recto XI, 9 genannt.

Horus sind leider nicht erhalten. Alan H. Gardiner[1] ging zwar davon aus, daß es genauso *jmj.w-ḫt* genannt wurde, diese Vermutung ist aber aufgrund der hier vorgestellten Ergebnisse mit größter Wahrscheinlichkeit nicht zutreffend.

Bei den Fragmenten, die Pierre Montet[2] aus der Festhalle Osorkons II. (22. Dynastie) in Bubastis mit dem Pyramidenschutzspruch PT 534 (siehe Kapitel VI.2) in Verbindung brachte, liegt erneut ein Rückgriff auf die Verwendung von Termini des Alten Reiches vor. In diesen stark archaisierenden Inschriften nehmen die *jmj.w-ḫt Stš* die Rolle der Schlachter (*ḫ3.tjw*) und von denen, "Die in Lobpreis sind" (*jmj.w j3.w*, § 1274a), in der Gruppe des osirianischen Götterkreises ein, welche sich dem Verstorbenen bedrohlich nähern könnten. Das Gefolge aller anderen Götter und des Horus wird dagegen als *šms.w nṯr.w* bzw. *šms.w Ḥr* bezeichnet.

Im Seth-Vernichtungsritual des P. Louvre 3129 und P. BM 10252 (30. Dynastie) wird das Gefolge des Seth *smj.w* genannt, es treten jedoch gleichzeitig andere Bezeichnungen auf wie "Feinde" (*ḫftj.w*), "Rebellen" (*sbj.w*) und "Empörer" (*ḫ3k.w-jb*)[3]. Eine einzige Stelle dieses Vernichtungsrituals, welches inhaltlich an das der Pyramidentexte erinnert, benennt das Gefolge des Seth wieder mit dem alten Begriff der Pyramidentexte *jmj.w-ḫt=f*[4]. Alle genannten Termini sind ausschließlich dem Gott Seth und seinem Gefolge vorbehalten, dasjenige "des Gottes im Schrein" heißt dagegen *šms.w*.

In einem weiteren Papyrus aus der Ptolemäerzeit mit einem Feindvernichtungsritual als Inhalt (P. BM 10288) wird das Gefolge des Seth ebenfalls als *sm3jj* bzw. *smjj* bezeichnet (Seth in diesem Zusammenhang als *Nbd* bzw. *Nbḏw*)[5] ebenso wie im Seth-Vernichtungsritual (P. New York, MMA 35.9.21) des "Buches zum Schutz der *nšmt*-Barke"[6] und der "révélations du mystère des quatre boules"[7] etwa aus der gleichen Zeit, wo neben *sm3jj* noch eine andere ungewöhnliche Bezeichnung für das Gefolge des Seth vorliegt: *tmm.w*, von Jean-Claude Goyon mit "Moins-que-rien" – "Weniger als nichts" übersetzt, nach William A. Ward wohl eher als "Vernichtete" aufzufassen.

---

[1] Gardiner, *HPBM, IIIrd Series* I, S. 9 n. 3 für diese irrige Annahme und S. 10 und 21: recto XI, 19ff), bzw. II, Pl. 8 für die *jmj.w-ḫt Stš*. Gardiner, *ibid.* I, S. 9 und Sauneron in *Les songes*, S. 33 nahmen aufgrund des verwendeten Vokabulars und des Stils als Entstehungszeit des Traumbuches mindestens das Mittlere Reich an, vielleicht ist von einer noch früheren Datierung auszugehen.

[2] Montet in *RHR* 141 (1952), S. 129ff, besonders S. 138f zu den Archaismen.

[3] Belege sind *Urk.* VI, z.B. *smj.w* 35, 12; 39, 1; 41, 4; 43, 14; 47, 13; 53, 4; *ḫftj.w* 35, 21; 47, 15; 49, 2; 59, 14, u.a.; *sbj.w* 43, 2; 55, 14 und *ḫ3k.w-jb* 53, 10. Für das Gefolge des Gottes im Schrein (*P3 ntj m db3t*) als *šms.w=k* s. 97, 15.

[4] "Verbrennt seinen Anhang für mich (*snwḫt n=j jmj.w-ḫt=f*)", *Urk.* VI, 55, 4, zum Terminus *snwḫ(t)* vgl. *WB* IV, S. 157, der Begriff wurde in der Spätzeit gerne für das Verbrennen des "Bösen" und seiner "Glieder" verwendet.

[5] Vgl. Caminos in *JEA* 58 (1972), S. 209 n. 7, 211 (Col. A. Part 2. (8-9)), 212, 213 (Col. A. Part 3. (12)), 222 (Col. B. Part 5. (16)) für die *sm3jj Nbd* und S. 222 (Col. B. Part 5. (15)) für die *šms.w* des Horus bzw. Osiris sowie Pl. XL-XLI.

[6] Dieser Papyrus hat durch Goyon, *Papyrus d'Imouthès,* 1999 eine Neuedition erfahren. Da die älteren Artikel des Autors eine Gegenüberstellung von Übersetzung und hieroglyphischem Text bieten, wird im folgenden weiterhin nach den älteren Publikationen zitiert: Goyon in *Kêmi* 19 (1969), S. 60f (*sm3jj(.w)=f*) und S. 44f (*tmm.w*) sowie Ward in *Orientalia* 31 (1962), S. 401.

[7] Goyon in *BIFAO* 75 (1975), S. 371, 10, 373, 10, 379, 11 und 385, 13f für *sm3jj.w* sowie S. 397, 9 für die *šms.w* des Osiris und Re. Vgl. auch Goyon, *ibid.*, S. 349-352 für die Parallelen zu diesem Text in P. New York, MMA 35.9.21 in P. Berlin 3037, P. Brooklyn 47.218.138, P. Louvre 3237 und 3239 sowie im Hibis-Tempel von Charga.

Die Gefolgsleute des Osiris bzw. des Re werden (im zweiten Ritualtext) wiederum *šms.w* genannt.

In der Ptolemäer- und Römerzeit wird das Gefolge des Seth in religiösen Texten zumeist als *sm3jjt* bezeichnet, wie z.B. auf dem großen Pylon des Tempels der Isis in Philä, auf dem Ptolemaios XIII. vier Feinde des Horus ersticht[1]. Dies stimmt mit den aus den Stundenwachen der ptolemäischen Tempel von Dendera, Edfu und Philä gewonnenen Informationen überein, wo von den *ḫftj.w*, den *sbj.w* und den *sm3j(.w)* als Feinden des Osiris und genauer als Gefolge des Seth gesprochen wird. Die Gefolgsleute des Horus und Osiris sowie das Gefolge der Bahre des Osiris wird immer als *jmj.w-ḫt* bezeichnet, das des Re und des Horus als *šms.w*[2].

Interessant ist wiederum das Buch "Schutz des Hauses", in dem erneut – wie bereits in der Festhalle Osorkons II. – eindeutig ein Rückgriff auf aus den Pyramidentexten bekannte Vorstellungen des Alten Reiches vorliegt[3]. Es bezeichnet in Edfu und Dendera die Genossen des Seth als *jmj.w-ḫt Stš* und spricht vom Gefolge der Neith als *m šms=s*.

Abschließend bleibt festzuhalten, daß bereits in den Pyramidentexten ebenso wie in hier in Auswahl vorgestellten religiösen Texten späterer Zeit das Gefolge des Seth – und wie im vorigen Kapitel behandelt auch Seth selbst – durch seine Benennung abseits von dem anderer Götter steht. Daher ist es entgegen der Meinung von Siegfried Schott[4] gerechtfertigt, die Gefolgsleute des Seth als "Bande", "Komplizen" oder "Mitverschworene" zu bezeichnen. Zwischen den Pyramidentexten, die für das Gefolge des Seth noch die Bezeichnung *jmj.w-ḫt* verwenden sowie für das der anderen Götter *šms.w*, und den Sargtexten, in denen *jmj.w-ḫt* (neben *šms.w*) jetzt für das Horusgefolge eingesetzt und für das Gefolge des Seth dagegen der Begriff *sm(3)j.w* bzw. *sm3jjt*[5] neu eingeführt wird, trat ein Wechsel im jeweils verwendeten Vokabular ein. Der Dramatische Ramesseum Papyrus nimmt zwischen beiden Textcorpora eine Zwischenstellung ein. Diese Tatsache weist nach Ansicht des Verfassers auf die Komposition seines Inhalts gegen Ende des Alten Reiches bzw. in der Ersten Zwischenzeit hin. Der früheste Beleg für *sm3jjt* scheint nach Alan H. Gardiner und Ricardo A. Caminos der P. Ramesseum IX (2, 4-5) zu sein[6]. Die Termini *šms.w* und *sm3jjt* bzw. *sm3jj.w* werden vom Beginn ihrer Einführung an konsequent jeweils nur für das Gefolge der "positiven" oder "negativen" Götter verwendet. Der Begriff *jmj.w-ḫt* wechselt dagegen nach dem Dramatischen Ramesseum Papyrus vom Gefolge des Seth auf das der "positiven" Götter hinüber, für die er ab dieser Zeit neben *šms.w* weiter verwendet wird. Eine Ausnahme bilden die "archaisierenden" Texte (Festhalle Osorkons II., P. BM 10252 und P. Louvre 3129, Buch "Schutz des Hauses"

---

[1] Junker, *Grosse Pylon*, S. 63, 17 mit n. 5.

[2] Für *ḫftj.w* (z.B. 1. Stunde des Tages, I, 73) und *sbj.w* (z.B. 2. Stunde des Tages, II, 26) gibt es zahlreiche Belege in den Stundenwachen, die anderen Begriffe sind weniger häufig belegt: *sm3j.w* (6. Stunde des Tages, VI, 62; 5. Stunde der Nacht, XVII, 168), *jmj.w-ḫt* (2. Stunde des Tages, II, 3 (Barke), 6. Stunde des Tages, VI, 2 (Horus), 4. Stunde der Nacht, XVI, 33 (Osiris), 10. Stunde der Nacht, XXII, 2 (Horus)) und *šms.w* (1. Stunde der Nacht, XIII, 105 (Re), 7. Stunde der Nacht, XIX, 9 (Horus)).

[3] Vgl. Jankuhn, *Buch*, S. 54 und 64. Sowohl in den Pyramidenschutzformeln (vgl. Kapitel VI.2), wie auch in Details, wie z.B. Anubis, der die Herzen der Feinde zählt (Kapitel II.2.4.4), sind Anklänge an die Pyramidentexte klar erkennbar.

[4] Schott, *Mythe*, S. 118.

[5] Zum Verhältnis von *sm3j.w* als Genossen des Seth und *sm3jjt* als "die Kumpanei" vgl. Schott, *Deutung*, S. 194; zu den *šm3j.w* als Gefolge der Sachmet in Edfu s. Germon, *Sekhmet*, S. 301 n. 4.

[6] Gardiner, *Ramesseum Papyri*, S. 13 n. 3 und Caminos in *JEA* 58 (1972), S. 212 n. 2.

und vielleicht auch P. Chester Beatty III), die anscheinend bewußt auf Material der Pyramidentexte zurückgreifen.

Interessanterweise muß nach diesen sprachlichen Untersuchungen jedoch festgestellt werden, daß alle diese Quellen keinerlei Information über Gestalt und Person der Gefolgsleute des Seth enthalten. Es gibt keine näheren Bezeichnungen und keine charakterisierenden Determinative (wie z.B. Schlangen, etc.). Sie sind genauso anonym wie die Heerscharen der christlichen Hölle, bei denen es sich bekanntlich um 'gefallene', aus dem Himmel vertriebene Engel handelt, die aber in ihrer Masse namen- und gesichtslos bleiben. Im Gegensatz zu der Chaosgottheit Apophis ist es zwar selbstverständlich, daß Seth als Staatsgott ein eigenes Gefolge zustand. Es ist jedoch anzunehmen, daß die Ägypter aus magischen Gründen bewußt vermieden, Gestalt und Charakter dieses Gefolges genauer zu beschreiben, um ihm weniger Macht einzuräumen. Die Vergabe konkreter (Fluch-)Namen bzw. Bezeichnungen erleichterte dagegen ihre Kontrolle und Bekämpfung[1].

Es liegen immerhin einige wenige Hinweise auf Person und Gestalt der Gefolgsleute des Seth aus anderen Quellen vor. Nach Rolf Krauss[2] stellten sich die Ägypter im Rahmen astronomischer Konzepte die Komplizen des Seth auf der götterweltlichen Ebene als Fixsterne in der Umgebung des mit Seth identifizierten Merkur vor. In den mythologischen Zaubersprüchen gegen Seth des ptolemäerzeitlichen P. Berlin 8278 wird vermutlich in Ausschmückung des aus der Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth (P. Chester Beatty I = P. BM 10681 (recto XIII, 3-10)) bekannten Schiffswettkampfes von der "Schiffsmannschaft des Seth" gesprochen, welche gegen die Mannschaft des Horus antritt[3]. Das Gefolge des Seth konnte offenbar ebenfalls mit giftigen Tieren, wie Schlangen, Skorpionen, Krokodilen (aber auch Löwen und Antilopen, etc.) identifiziert werden[4], wie P. Ramesseum IX (2, 1-5) zeigt: ""Book for freeing a house from the poison (*mtwt*) of any snake male or female (*ḥf3w nb nbt*)": Back ye, fall ye upon your faces, rebels of night and day (*sbj.w nw grḥ nw hrw*), hooded ones with red (*sic*) coats (*dšr.w jns.w*, ?)[5], rebels in the midst of fighting, enemies (*sic*, *ḫftj.w*) makers of noise, originators of warfare, plotters of turmoil, confederates of that evil one the son of Nut (*sm3jjt nt ḏw pwjj s3 Nwt*)..."[6]. Das ramessidische Traumbuch des P. Chester Beatty III (= P. BM 10683, recto XI, 1-20) behandelt dagegen die diesseitigen bzw. menschlichen Gefolgsleute des Seth, indem es die "Träume derer, die im Gefolge des Seth (*jmj.w-ḫt Stš*) sind" interpretiert. Hier wird nicht nur auf die alte Bezeichnung der Gefolgsleute des Seth zurückgegriffen, sondern es werden zugleich Menschen mit "bösen Träumen" als seinem Einfluß unterworfen beschrieben, denn es heißt von einem solchen Menschen: "...der Gott in ihm ist Seth"

---

[1] Über das Gefolge anderer Gottheiten gibt es dagegen durchaus aussagekräftige Informationen, wie z.B. über die zahlreichen – nicht ungefährlichen weil Krankheiten bringenden – Gefolgsleute der Sachmet (*ḫ3.tjw* – "Schlachter", *wpw.tjw* – "Botschafter" und *šm3j.w* "Wanderer"), vgl. Germond, *Sekhmet*, S. 298-304 und besonders S. 302f n. 4 für Literaturangaben sowie Leitz, *Tagewählerei* I, S. 244-255.

[2] Krauss in *BSEG* 14 (1990), S. 51 n. 11.

[3] Nach Spiegelberg, *Demotische Papyrus Berlin*, S. 20f und Tf. 94-96; Nephthys wird dort als Gemahlin des eselgestaltigen Seth gleichfalls als Eselin bezeichnet.

[4] Vgl. De Buck / Stricker in *OMRO* 21 (1940), S. 55, Ritner, *Mechanics*, S. 160 n. 743 und Yoyotte in *Annuaire EPHE* 89 (1980-81), S. 45, der auch auf P. Bremner-Rhind 5, 2-3, die "Roten" (*dšr.w*) als Komplizen des *Nbd*-Schlangendämons verweist, vgl. dazu Lefebvre in *JEA* 35 (1949), S. 74.

[5] Zu *jns* vgl. Alliot in *RdE* 10 (1955), S. 1-7.

[6] Übersetzung von Gardiner, *Ramesseum Papyri*, S. 13, Hervorhebung vom Verf.

(*nṯr jmj=f Stš*) und: "Seine Lebenszeit ist die des Seth" (*ꜥḥꜥ.w=f n Stš*)[1]. Diese sethischen Menschen werden als stetig betrunken und streitsüchtig charakterisiert und ihnen wird ein schreckliches Ende prophezeit[2]. Die Gefolgsleute des Horus, deren Träume ebenfalls in diesem Papyrus erläutert sind, werden dagegen leider weder beschrieben, noch ist ihre genaue Bezeichnung (vermutlich *šms.w Ḥr*) erhalten[3]. Neben den bereits angeführten sethischen Charakterschwächen gibt es zudem Andeutungen zu einem typischen äußeren Erscheinungsbild der sterblichen Gefolgsleute des Seth. Nach Plutarch (Kapitel 30, 33 und 73) sowie Diodor (Kapitel 88)[4] waren rothaarige bzw. rothäutige Menschen schlecht angesehen und galten als dem Seth zugehörig. Der Gott selbst wird im Seth-Vernichtungsritual des P. New York, MMA 35.9.21 (29, 9-10 und 31, 11-12) ebenfalls als "...rot an Haaren (*dšrt* (*sic*) *fꜥjj*) und scharlachrot von Haut (*mrš jnm*)" beschrieben[5]. Joris F. Borghouts weist in Hinblick auf P. Chester Beatty III (= P. BM 10683) darauf hin, das auch die Rechit gelegentlich als mit dem Bösen Blick ausgestattete sethische Menschen angesehen wurden[6].

Die Vergehen des Gefolges des Seth gegen Osiris treten hinter den Verbrechen des Seth – dessen Handlanger sie nur sind – in den Hintergrund. Sie werden daher kaum näher beschrieben. Günter Rudnitzky[7] sagt treffend: "Die Nennung der Sethleute ist ja wohl nur als eine Multiplikation des Seth aufzufassen (...)". Die folgende Zusammenstellung trägt diejenigen Sprüche zusammen, die Aussagen über die Verbrechen des Sethgefolges und ihre Bestrafungen enthalten. Ganz allgemein wird von ihrer Rebellion bzw. ihrer Auflehnung gesprochen, so berichtet PT 130 § 81c-d: "O Osiris Unas, nimm dir die, die gegen dich rebelliert (*sbj*) haben[8]. (...) Auftragen, viermal vier Rippen(stücke) (*spr*)". Das Verb *sbj* ist der später sehr häufig verwendeten Bezeichnung *sbj(.w)* für Rebellen bzw. Feinde verwandt. Diese Beschreibung der Untaten ist jedoch so allgemein gehalten, daß nicht unbedingt das Gefolge des Seth gemeint sein muß, wenn auch aus der Ritualgabe die Anlehnung an das "Opferritual", das mit Seth verbunden ist, deutlich wird. Zudem ist Spruch PT 136 § 84c-d, der analog aufgebaut ist und ebenfalls eine Opfergabe in Form eines Tieres des Seth gibt, ergänzend zu zitieren: "O Osiris Unas, nimm dir die Köpfe der Gefolgsleute des Seth (*m-ḫt Stš*),

---

1 Vgl. dazu jetzt Leitz in *Heilkunde und Hochkultur* I, S. 221ff und für eine neue Übersetzung des Papyrus S. 236ff sowie PT 570 § 1453a-h.

2 Gardiner, *HPBM, IIIrd Series* I, S. 20f und II, Pl. 8 sowie Leitz in *Heilkunde und Hochkultur* I, S. 225 und S. 244f.

3 Vgl. Gardiner, *HPBM, IIIrd Series* I, S. 9f.

4 Vgl. Plutarch, *Moralia* V, S. 73, 81 und S. 171 sowie Diodor, *Buch* I, S. 301. Nach Edel, *Akazienhaus*, S. 39-41, der sich auf die Inschriften Cairo CG 1316 und CG 1353 bezieht, in denen ein "Schreiber der Rothaarigen" (*sš dšr šn(.w)*) genannt wird, liegt vielleicht bereits für das Alte Reich ein Hinweis auf eine mißtrauische Einstellung gegenüber rothaarigen Menschen vor, welche anscheinend administrativ erfaßt wurden.

5 Goyon in *BIFAO* 75 (1975), S. 380f und S. 392f. Zur negativen Konnotation von Rothaarigen s. auch Griffiths in *FS Widengren*, S. 84. Schenkel in *ZÄS* 88 (1963), S. 142 hat allerdings vorgeschlagen, daß *dšr* weniger als "rothaarig", sondern eher im Sinne von "blond" interpretiert werden sollte. Zur allgemein negativen Bedeutung der Farbe Rot vgl. zuletzt Pinch in *Colour and Painting*, S. 182-185, besonders S. 184.

6 Borghouts in *JEA* 59 (1973), S. 144 mit n. 6-7 und S. 147.

7 Rudnitzky, *Aussage*, S. 35.

8 Vgl. auch CT 941 (VII, 154t-155d): "...he (ein Schutzgott) breaks rebellion for me, he drives off the turbulent ones for me, he repels the raging ones for me, (...) the company of Seth is [vertrieben?] for me...", s. zudem Zandee in *ZÄS* 90 (1963), S. 148.

indem sie abgetrennt (*srj*) sind. (...) Auftragen, viermal eine *r(ꜣ)*-Gans". Dem "Opferritual" zugehörig und in Kapitel II.2.4.2 besprochen ist außerdem PT 535 § 1285c-1287a: "Du (der Verstorbene) hast Horus gelöst von seinem Gürtel (?), damit er die Gefolgsleute des Seth (*m-ḫt Stš*) bestraft (*jss*). Fasse (*nḏr*) sie, entferne (*dr*) ihre Köpfe, löse ihre Schenkel aus (*stp*); du sollst sie ausweiden (*bsk*), du sollst ihre *ḥꜣtj*-Herzen herausnehmen (*šdj*), du sollst von ihrem Blut (*snf*) trinken (*bꜥbꜥ*); zähle (*jp*) ihre *jb*-Herzen in diesem deinem Namen Anubis, der die *jb*-Herzen zählt (*jp*)". Horus soll hier das Gefolge des Seth ergreifen, und der Verstorbene selbst führt die Schlachtung durch. Ebenfalls hierher gehört PT 372 § 653a-d: "Horus hat die Schenkel deiner Feinde (*ḫftj.w*) ausgelöst (*stp*), und Horus hat sie dir gebracht, zerteilt (*šꜥ*). Horus hat ihren Ka von ihnen entfernt (*sḥr*), damit du mächtig (?, *nsr*) seiest durch das, was dein *jb*-Herz mit ihnen tun wird, in deinem Namen: '*Nsr-mš*-Stier' (?)". Einige Sprüche (PT 33 § 24c, PT 364 § 615a-b und PT 423 § 766b), die wohl die Gefolgsleute des Seth als *nṯr.w* bezeichnen, berichten, daß Horus sie an einem Ort versammelt (*ḫmꜥ*) hat, damit sie dem Verstorbenen nicht entkommen können. PT 364 § 613a spricht vielleicht ebenfalls vom Gefolge des Seth, wiederum nur als *nṯr.w* bezeichnet: "Horus läßt die Götter zu dir aufsteigen (*sjꜥ*), er hat sie dir übergeben, damit sie dein Gesicht erhellen", d.h. froh machen. Durch seine Macht über das Gefolge des Seth würde der Verstorbene diese Feinde beseitigen. Es könnte sich bei dieser Textstelle vielleicht jedoch um die Horuskinder handeln, die dem Verstorbenen bzw. Osiris hilfreich dienen sollen. In PT 570 § 1464a-b hat der Verstorbene ebenfalls Macht über das Gefolge des Seth, das in diesem Spruch wiederum als "Götter" (*nṯr.w*) bezeichnet wird: "Pepi ist das Rote (*jns*), das aus Isis hervorgekommen ist, Pepi ist das Blut (*dšrt*), das aus Nephthys hervorgekommen ist, er ist gebunden (*ḏḥꜥ*) an seiner Hüfte (?, *bnw*), nicht gibt es etwas (*n jrtj*), das die Götter (*nṯr.w*) gegen diesen Pepi tun können".

In PT 367 § 635c-d ist es Thoth, der das Gefolge des Seth ergreift: "Thoth hat für dich deinen Feind gepackt (*nḏr*), indem er geköpft ist (*ḥsq*), zusammen mit denen, die in seinem Gefolge (*jmj.w-ḫt=f*) sind, ohne daß er (Thoth) einen von ihnen verschonen wird". In PT 356 § 575b-c veranlaßt Horus den Gott Thoth zum Handeln: "Er hat veranlaßt, daß Thoth für dich die Gefolgsleute des Seth (*m-ḫt Stš*) zurückweichen (*sḫt*) läßt, und er hat sie alle zusammen zu dir gebracht". Der zugehörige Spruch PT 357 § 588b-c lautet anschließend: "...und seine Gefolgsleute (*m-ḫt=f*) haben dich gesehen und daß deine Stärke größer ist als er (Seth), so daß sie sich dir nicht widersetzen (*ḫꜣj*)". In PT 658 § 1857a ist die Formulierung recht allgemein gehalten: "Horus hat dir deine Feinde (*ḫftj.w=k*) unter dich gegeben, indem sie wahrhaft feindlich (*ḏꜣwjj*) sind". Da im vorhergehenden Paragraphen desselben Spruches Seth gefangengenommen wird, ist hier sicher von seinem Gefolge die Rede. Der Gott Geb hilft ebenfalls bei der Vernichtung Seths und seines Gefolges, wie in PT 485 C (Sethe = Faulkner 485 B) § 1032c-1033b: "Geb kommt, indem die Macht (*ꜣt*) auf seinem Kopf ist, indem seine beiden gelben Augen (?, *qnjt*)[1] in seinem Gesicht sind,

[1] Es könnten gelbe Raubkatzenaugen gemeint sein, um die Gefährlichkeit des Geb zu bekräftigen. Zu diesen gelben Augen, die wohl eigentlich als (feurige, zornige) rote Augen zu verstehen sind, Lefebvre in *JEA* 35 (1949), S. 72f und besonders S. 76: Wüste, Sand und Getreide werden umgekehrt häufig als *dšrt* bezeichnet, obwohl sie gelb sind. Schenkel in *ZÄS* 88 (1963), z.B. S. 132, weist darauf hin, daß der Farbwechsel zwischen gelb und rot in der ägyptischen Malerei eine häufige Erscheinung darstellt. S. auch Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 28 für die gelben Augenbrauen (? *jnḥ*) eines hundeköpfigen Dämons (Babi) im P. Jumilhac XVI, 7-8.

so daß er euch schlage (*ḥwj*) und daß er die Fremdländer durchsucht, auf der Suche nach Osiris, und er hat ihn gefunden, auf seine Seite gegeben in *Gḥstj*".

Die soeben zitierten Sprüche beschreiben die Untaten des Gefolges des Seth wenn überhaupt, dann nur sehr vage. Zumeist scheinen seine Gefolgsleute nur aus dem einen Grund zu existieren, damit sie vernichtet werden können. Die einzige näher beschriebene Untat des Gefolges des Seth – neben der Beteiligung an der Ermordung des Osiris und der üblen Nachrede gegen ihn (vergleiche Kapitel II.2.3.8) – bezieht sich auf das Horusauge. Das Gefolge des Seth wird in PT 154 § 92c-d, PT 166 § 98c-d und PT 181 § 104b beschuldigt, daß sie das Horusauge ausgespuckt (*bš*)[1] bzw. abgeleckt (*nsb*) haben. Analog zum giftigen Speichel des Seth ist hier sicher eine ebenso verursachte Verletzung des Horusauges anzunehmen. Die Sprüche lauten: PT 154 § 92c-d: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, das sie ausgespuckt (*bš*) haben; verhindere, daß er (Seth) es verschlingt (*ʿm*). (...) Auftragen, viermal zwei *ʿbš*-Krüge Wein". PT 166 § 98c-d: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, das sie abgeleckt (*nsb*) haben. (...) Auftragen, viermal zwei Töpfe von Christusdorn (*nbs*)" und PT 181 § 104b: "Spruch: Nimm das, was zugehörig ist zum Horusauge (d.h. die Pupille?), das sie abgeleckt (*nsb*) haben. Horus hat (es) dir gegeben. Zwei Töpfe von Christusdorn (*nbs*)". In PT 204 § 118a-b wird das Horusauge wohl ebenfalls vom Gefolge des Seth verschluckt (*ʿm*).

Es bleibt fraglich, was die Bedeutung der Ritualgaben war, die deutlich Wortspiele zu den Aktionsverben darstellen. Nach Hartwig Altenmüller[2] besteht über die Brücke dieser Wortspiele ein direkter Zusammenhang zum mythologischen Inhalt der Sprüche, die alle zum "Opferritual" gehören, z.B. die Gabe eines Fleischstückes in einem Spruch, der mythisch die Schlachtung des Osirisfeindes rezipiert (vergleiche Kapitel II.2.4.2). Dabei werden die Personen und Gegenstände des Kultes mit denen des Mythos gleichgesetzt. Darüber hinaus ist es durchaus möglich, daß die Opfergaben zusätzlich einem realen Zweck dienen können. Es könnte sein, daß Wein und Christusdorn das Auge vom Speichel des Feindes reinigen oder das verletzte Auge heilen sollten[3]. Auf beide Funktionen könnte die desinfizierende Wirkung von Christusdorn (*nbs*) hinweisen, (Palm-)Wein wurde zudem medizinisch verwendet[4]. Kurt Sethe weist im übrigen darauf hin, daß durch das Vermischen der Weintrauben (als Horusauge) mit dem Speichel beim Kauen derselben symbolisch der Gärungsprozeß umschrieben ist, bei dem die rote Farbe des Weines entsteht[5]. Auf diese Weise verdankt der Wein den Gefolgsleuten des Seth seinen berauschenden Alkoholgehalt.

---

[1] Vgl. zu diesem Verb Leclant in *CRAIBL* 1977, S. 277, wo es von einer Schlange heißt: "Der Speichel in dir ist ein rotes Mineral" (*jbš jm=k djdj*) sowie zur Schreibung Allen, *Inflection*, S. 545. Vgl. zu *djdj* Harris, *Minerals*, S. 155-157, der festhält: "The chief characteristic of *djdj* is ist blood red colour". Es liegt nahe, daß hier eine Anspielung auf den ätzenden, Blutungen verursachenden Speichel der Schlange vorliegt.

[2] Altenmüller, *Texte*, S. 67f. Vgl. Hayes in *BMMA Section II (November 1933)*, S. 32. Firchow, *Stilistik*, S. 223ff bezeichnet diese Wortspiele in Opfersprüchen als "immanente" oder auch "implizite" Wortspiele.

[3] Dawson in *Folklore* 47 (1936), S. 248 macht darauf aufmerksam, daß in (magisch-)medizinischen Texten häufig Drogen aus dem einen Grund Verwendung fanden, weil ihre Namen Wortspiele mit Worten aus den betreffenden Sprüchen gebildet haben.

[4] Germer, *Arzneimittelpflanzen*, S. 85 und Wallert, *Palmen*, S. 32. Die heilende Wirkung könnte immerhin theoretisch mythologisch erklärbar sein, dann würden auch diese Ritualgaben zu "mythengeeigneten Handlungen" gehören, vgl. Altenmüller in *JEOL* 19 (1965-1966), S. 439.

[5] Sethe, *Dramatische Texte*, S. 178. Auch Rudnitzky, *Aussage*, S. 35 sieht hier eine Beschreibung des Keltervorganges.

Es besteht jedoch die Möglichkeit, daß sie wie alle anderen Ritualgaben als Opfergaben das Totenmahl repräsentieren[1]. Constantin Sander-Hansen[2] betrachtet die Ritualgaben dieser Sprüche des Totenopferrituals als die Hauptsache der Textaussage, die Begleitsätze sind seiner Meinung nach nur Mittel zum Hinweis auf die Ritualgaben in der Form von Wortspielen. Es bleibt jedoch zu bedenken, daß der Inhalt der Sprüche sinnvolle Handlungen gegen feindliche Angriffe des Seth und seines Gefolges beschreibt, die durch ihre Rezitation überdies Realität erlangten. Die Texte wurden also kaum nur der Wortspiele wegen formuliert.

PT 91 § 61b beschäftigt sich gleichermaßen mit dem Diebstahl des Horusauges durch das Gefolge des Seth: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, das sie von ihm geraubt (?, *jḫḫm*) haben. Ein Krug von *ḫnms*". Bei dieser Ritualgabe handelt es sich möglicherweise um Bier.

Spruch PT 724 § 2247c und § 2249c richtet sich ebenfalls vielleicht gegen das Gefolge des Seth: "/// [der umstürzt] eure Grenzsteine, ihr Widersacher (*jmj.w-rd*), die ihr unter der Hand des Osiris seid" (*jmj.w-rd ḫr(.w)-ᶜ Wsjr*) und "Die Feinde (*ḫftj.w*) unter euch sind vertrieben". Wie § 2247c formuliert auch PT 524 § 1236b: "Dieser Pepi hat eure Grenzsteine umgestürzt, ihr Widersacher, die ihr unter der Hand des Osiris seid" (*jmj.w-rd ḫr.w-ᶜ Wsjr*). Diese Stellen umschreiben möglicherweise, wie das Gefolge des Seth dem Osiris unterworfen wird, vermutlich werden hier jedoch Boten des Osiris bzw. des Todes beschrieben (vergleiche hierzu Kapitel III.2.2).

II.2.3 Die Verbrechen des Seth und seines Gefolges gegen Osiris bzw. den mit ihm identifizierten verstorbenen König

Es läßt sich vorab bereits feststellen, daß die in Kapitel I behandelten Gottheiten dem Verstorbenen (als Osiris) auf gänzlich andere Art und Weise schaden bzw. ihn behindern als Seth dies tut. Kurz gesagt gefährden sie seine Existenz im Jenseits und versuchen gegebenenfalls zu verhindern, daß er überhaupt dorthin gelangt. Dagegen wendet sich der Verstorbene mit den bereits untersuchten Drohungen. Seth hingegen scheint überhaupt kein Interesse an der Störung der jenseitigen Existenz seines Bruders Osiris bzw. des Verstorbenen zu haben. Er beabsichtigt vielmehr den Tod des Osiris bzw. den Sieg über Horus zu erreichen und nicht das Fortleben des Verstorbenen (Osiris) nach dem Tode zu verhindern[3]. Dementsprechend beschränken sich seine Verbrechen auf den Osiris-Seth Mythos (bzw. den Horus-Seth Mythos), in denen es letztlich um den Kampf um die Herrschaft über Ägypten ging.

Der Gott Seth war – wie aus dem Horus-Seth Mythos bekannt ist – ursprünglich Gegenpart des Horus, neben dem er als Herrscher über die andere Hälfte Ägyptens von seinem Vater Geb eingesetzt worden war[4]. In dieser Eigenschaft als einer der beiden Landes- und Kronengötter – und somit einer der beiden Schutzgötter des Königtums, wie sich dies auch im Horus-Seth-Namen und in dem Königinnentitel "Die

---

[1] So interpretiert sie Rudnitzky, *Aussage*, S. 39. Für Christusdorn als typische Totenopfergabe s. auch Junker in *Miscellanea Gregoriana*, S. 114.

[2] Sander-Hansen in *AcOr* 20 (1947), S. 18f und 22: "Wie oben erwähnt ist ein Text des Opferrituals ohne Wortspiel kaum denkbar, vielmehr scheint der Text nur den Zweck zu haben, durch lautliche Ähnlichkeit an das Kernstück, die Darreichung, anzuspielen"; vgl. jedoch Schott, *Mythe*, S. 32.

[3] Die Ermordung des Osiris stellt eine Komponente dar, aufgrund derer Seth von Te Velde in *JARCE* 7 (1968), S. 37-40 als Trickster betrachtet wird: "Seth is disorderly and uncivilised; he is a murderer, a homosexual and a slayer-of-the-monster" (S. 40).

[4] Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 126.

den Horus und den Seth schaut (*m33t Ḥr Stš*)" niedergeschlagen hat – hatte Seth zunächst eine positive Konnotation und war "...wie die anderen Götter ein Gott 'jenseits von Gut und Böse'"[1]. Erst die spätere Überlagerung dieses Mythos durch den Osiris-Seth Mythos führte dazu, daß Seth zunehmend dämonisiert wurde und ihm negative Eigenschaften zugeschrieben wurden[2]. Dennoch wurde er selbst nach dem Neuen Reich weiter als Helfer des Sonnengottes gegen die Apophisschlange betrachtet, die er am Bug der Sonnenbarke stehend mit dem Speer aufspießt[3]. Eine ausschließlich negative Rolle ist Seth erst in der Spätzeit zuzuweisen.

Den folgenden Einzeluntersuchungen ist vorauszuschicken, daß das eigentliche Verbrechen des Seth in den Pyramidentexten die Ermordung des Osiris und nicht der Kampf mit Horus um die Herrschaft in Ägypten darstellt. In den Pyramidentexten wird als übliche Mordmethode des Seth das Niederwerfen des Osiris auf die Erde genannt. Die Ermordung durch Ertränken, wie sie möglicherweise der Schabakostein erwähnt, wird in den Pyramidentexten dagegen nicht explizit beschrieben, einige wenige Sprüche sprechen in diesem Zusammenhang davon, daß Osiris sterbend (von der Strömung des Nils) davongetragen wurde.

Viele Sprüche der Pyramidentexte behandeln die Ermordung des Osiris zudem häufig nur in vagen Andeutungen[4], bestenfalls ist in ihnen davon die Rede, daß Seth seinen Bruder getötet hat; die näheren Umstände, wie sie aus der Beschreibung Plutarchs (vor allem Kapitel 13 und 18-19)[5] in der Form des Mythos der Spätzeit bekannt sind, werden in den Pyramidentexten noch nicht erläutert und bleiben im Dunkeln. Der Tod des Osiris wird nie erwähnt, ebensowenig wie sein Leichnam; die offensichtliche Scheu der Ägypter vor detaillierten Beschreibungen seines Todes verhinderte dies und erlaubte lediglich andeutende Umschreibungen seines Ablebens[6].

II.2.3.1 Die Andeutungen über die Ermordung des Osiris

Die Pyramidentexte enthalten eine größere Anzahl von Sprüchen, die die Ermordung des Osiris zwar andeuten, aber nicht immer konkret Mörder und / oder Mordtat benennen. Diese Sprüche sind im Wortlaut alle recht ähnlich formuliert. PT 357 § 592c

---

[1] Klemm in *Studium Generale* 8,5 (1955), S. 302; Belegstellen für positive Rollen des Seth in den Pyramidentexten sind bei Barta in *JEOL* 20 (1967-1968), S. 45f zusammengetragen.

[2] Klemm in *Studium Generale* 8,5 (1955), S. 301ff, Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 127 und Te Velde, *Seth*, S. 138-151 besonders S. 141 für die Verfolgung des Seth. S. dazu vor allem Barta in *JEOL* 20 (1967-1968), S. 43ff, Hornung in *Symbolon* 2 (1974), S. 49ff, Patané in *BSEG* 14 (1990), S. 69ff und Griffiths, *Conflict*, S. 16f: Die Frage, warum Seth in beiden Mythen Gegenspieler ist, beantwortet Griffiths dahingehend, daß möglicherweise die Ermordung des Osiris als mythischer Grund für den Kampf zwischen Horus und Seth (neben dem ursprünglich realen Grund des Kampfes um die Herrschaft) gegolten haben könnte. Er betrachtet den Gerichtsstreit zwischen Osiris und Seth nur als Replik des Streites zwischen Horus und Seth.

[3] S. z.B. den Cairo Calendar (P. Cairo JE 86637), recto XXIV, 6 und Barta in *JEOL* 20 (1967-1968), S. 43f.

[4] Vgl. auch van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 78f.

[5] Plutarch, *Moralia* V, S. 7-191. S. auch Hopfner, *Plutarch* und Griffiths, *Plutarch's De Iside*.

[6] Van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 64f, Schäfer, *Mysterien*, S. 24, Schott, *Pyramidenkult*, S. 163f, Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 131 und Te Velde, *Seth*, S. 83f und S. 91f: Vor dem Mittleren Reich gibt es keine eindeutigen Belege für die Zerstückelung des Osiris durch Seth. *Contra* Guilhou in *Égypte – Afrique & Orient* 10 (1998), S. 24 ist nach wie vor daran festzuhalten, daß der Tod des Osiris in den Pyramidentexten nicht direkt erwähnt wird: Es wird nie vom "toten Osiris NN" gesprochen, sein Tod wird vielmehr stets verneint, vgl. Kapitel III.2.2.

sagt: "Es ist Horus, der das rächt (*nḏ*)[1], was Seth dir angetan hat (*jrt n Stš jr=k*)". Ähnlich ist PT 664 C § 1893 formuliert: "O Osiris Pepi, ich bin Horus. Ich bin gekommen, damit ich dich schütze (*ḫwj*) /// (wegen dem), was er (Seth) gegen dich getan hat (*jrt.n=f jr=k*)". PT 606 § 1685b berichtet: "Ich (Horus) habe dich gerächt (*nḏ*), o mein Vater Osiris Merenre, an dem, der gegen dich Böses (*mrt*) tat"[2] und § 1699a: "Der, dem Böses (*mrt*) (gegen ihn) getan wurde durch seinen Bruder Seth, kommt zu uns". PT 619 § 1752b lautet ähnlich: "...und damit du dich rächen (*nḏ*) mögest[3] an dem, der dieses gegen dich tat (*(j)r nn jr=k*)". In den Stundenwachen der Ptolemäischen Tempel, die in vielen Formulierungen den Pyramidentexten verwandt sind[4] findet sich eine vergleichbare Passage (6. Stunde des Tages, VI, 13-17): "Es schützt (*nḏ*) ihn sein Sohn Horus und seine Mutter Isis vor seinen Feinden (*ḫftj.w*). Sie bringen sie ihm, indem ihre Stricke an [ihren] Händen sind und ihre Fesseln an ihren Füßen. Wegen dessen nämlich, was sie gegen ihn getan haben (*ḥr nꜣ jrj=sn pj r=f*)".

PT 666 A § 1927e ist wiederum ähnlich formuliert: "Thoth hat für dich das Unheil (*sḏb*) geschlagen (*ḥwj*), das er (Seth) gegen dich gemacht hat (*jrt=f n=k*)" und PT 667 A § 1945b ebenso: "...und damit diese Neith gereinigt wird von jeder bösen Sache (*(j)ḫt nb(t) ḏwt*), die er (Seth) getan hat"[5]. Hingewiesen sei weiter auf PT 419 § 746c: "...und Seth hat das annulliert (*ḫmj*), was er gegen Teti getan hat..." (*jrt.n=f jr (T.)/*), auf PT 455 § 851a: "...und mit dem dieser Pepi gereinigt ist und damit das Schlechte (*ḏwt*), das an ihm war, dadurch zu Boden abgelöst werde (*sfḫ jr tꜣ*)" und außerdem auf PT 534 § 1269a: "Möge Seth nicht kommen in diesem seinem schlechten Kommen (*jm jwj Stš m jwt=f jtw ḏwt*)" (vergleiche zu diesen Sprüchen auch Kapitel III.2.8). In PT 218 § 163d wird ebenfalls auf die Mordtat des Seth angespielt. Ungewöhnlich ist hier jedoch, daß Thoth als sein Bruder und Mittäter bezeichnet wird: "Siehe das, was Seth und Thoth getan haben (*jrt.n Stš ḥnʿ Ḏḥwtj*), deine beiden Brüder, die dich nicht zu beweinen wissen". Beide Götter zeigen zudem keine Reue über ihr Verbrechen (vergleiche Kapitel I.4.4).

So vage, daß es fraglich bleibt, ob nicht von einem allgemeinen Gedanken einer feindlichen Bedrohung des Verstorbenen auszugehen ist, ist PT 407 § 713b formuliert: "Re reinigt Teti, Re schützt (*ḫwj*) Teti vor dem, was übel gegen ihn getan wurde (*jrjjt jr=f ḏw*)". Sollte es sich wirklich um die Tat des Seth handeln, so würde es sich bei dieser Stelle um einen seltenen Moment in den Pyramidentexten handeln, wo innerhalb des Osiris-Seth-Horus Mythenkreises eine solare Gottheit dem Verstorbenen hilfreich zur Seite stehen würde. Diese Annahme ist in der Tat wenig wahr-

---

[1] S. Kapitel II.2.5.1 für eine eingehende Diskussion der Bedeutung dieses Verbums.

[2] Die grammatikalisch mögliche prospektivische Übersetzungsvariante geht gegenüber der perfektischen Form nicht von der im Mythos 'real' vollzogenen Tat aus, sondern will diese im Vorfeld verhindern. Daher könnte hier *nḏ* auch wieder mit "schützen" übersetzt werden.

[3] An dieser Stelle ist auch eine passivische Übersetzung möglich.

[4] S. die Aufstellung von Übereinstimmungen bei Junker, *Stundenwachen*, S. 23 und für das folgende Zitat S. 56. Schott, *Pyramidenkult* S. 137 hält hierzu fest: "Ritualbücher, die wie die Stundenwachen der Osirismysterien Sätze der Pyramidentexte zitieren, dürften auf eine gemeinsame Quelle und nicht unmittelbar auf Pyramidentexte zurückgehen".

[5] Vgl. in diesem Zusammenhang auch die ähnliche, aber auf Horus gerichtete Untat des Seth mit verwandter Formulierung in P. Ebers 1, 14-15: "Gelöst wird Horus durch Isis von dem Schlechten, das gegen ihn gemacht ist durch seinen Bruder Seth, als er seinen Vater Osiris tötete".

scheinlich[1]. Ähnlich vage ist PT 469 § 908b-g formuliert: "Dieser Pepi lebt mit seinem Ka, und er (der Ka) vertreibt (*ẖsr*) das Übel (*ḏwt*), das vor Pepi ist. Er entfernt (*sḥr*) das Übel (*ḏwt*), das hinter Pepi ist, wie die *mꜥꜣ.wt*-Stöcke[2] dessen, der der Erste von Letopolis ist, die das Übel (*ḏwt*) entfernen (*sḥr*), das vor Pepi ist, die das Übel (*ḏwt*) vertreiben (*ẖsr*), das hinter Pepi ist". Hermann Junker und Kurt Sethe gehen für diesen Spruch davon aus, daß mit dem Übel die Untat des Seth und seiner Genossen gemeint ist[3] (vergleiche dazu besonders Kapitel III.2.8). Hier wäre wiederum singulär der Ka des Verstorbenen bei der Bekämpfung seiner Feinde behilflich.

Etwas konkreter, aber ohne Details sind die folgenden Textbeispiele in der Beschreibung der Mordtat des Seth. In PT 474 § 944a-b wird der Erfolg der Mordtat an Osiris noch bestritten: "Er (Seth) ist gegen dich (*jr=f*) (Osiris) gekommen, nachdem er gesagt hatte, daß er dich töten (*smꜣ*) wird[4]. Er hat dich (aber) nicht getötet (*smꜣ*). Was diesen Pepi betrifft, er wird seinen Feind (Seth) töten (*smꜣ*)". Die Mordlüsternheit des Seth wird vielleicht auch in PT 576 beschrieben, in dem in der Form einer Litanei mit einem Refrain gesagt wird: "Nicht wird Pepi verfaulen (*ḥwꜣ*), nicht wird er verwesen (*jmk*), und nicht wird dieser Pepi gebannt (*šnj*)[5] werden von eurem Zorn (*ḏnd*), ihr Götter". Dieser Refrain wird in § 1501a-b, § 1504a-b, § 1506a-b, § 1509a-b und § 1515a-b wiederholt. Bedingt durch den Kontext des Spruches könnten die angesprochenen Götter das Gefolge des Seth bezeichnen (nach Kapitel II.2.2, wo die Bezeichung *nṯr.w* für das Gefolge des Seth behandelt wurde), die inhaltlich wenig aussagekräftige Formulierung von PT 576 läßt allerdings keine genaue Identifizierung zu.

PT 543 § 1337b-d berichtet dagegen von der jetzt deutlich als solche bezeichneten Mordtat in der Vergangenheitsform, jedoch ohne den Täter zu nennen: "O Osiris Pepi, gebracht ist dir, der dich tötete (*smꜣ*), lasse ihn nicht aus deiner Hand entrinnen (*prj*). O Osiris Pepi, gebracht ist dir, der dich tötete (*smꜣ*), und seine Hinrichtung (*nm*) ist vollzogen. O dieser Osiris Pepi, gebracht ist dir, der dich tötete (*smꜣ*), zerschnitten (*šꜥ*) in drei Malen (= vier Teile)". Ebenso formuliert PT 545 § 1339a: "Spruch: O dieser Osiris Pepi, gebracht ist dir, der dich tötete (*smꜣ*), zerschnitten (*šꜥ*), seine Hinrichtung (*nm*) ist vollzogen". Dieser Spruch ist eng verwandt mit dem vorangehenden und gibt gewissermaßen eine Kurzversion der drei Sätze. Die folgenden Sprüche wenden das Vokabular und die gedanklichen Assoziationen des "Opferrituals" an, gleichzeitig wird über die Verwendung gleichklingender Opfertierbezeichnungen das Schlagen und die Tötung des Osiris und im Gegenzug die Bestrafung des wiederum namentlich nicht genannten Seth beschrieben: PT 580 § 1543a-1544c: "Spruch: O der meinen Vater geschlagen (*ḥwj*) hat, der einen Größeren als er (selbst) getötet (*smꜣ*) hat, du hast meinen Vater geschlagen (*ḥwj*), du hast einen Größeren als du (selbst) getötet

---

[1] Auch Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 352 vermutet, daß es sich aufgrund des solaren Charakters des Textes vielleicht um die Verwundung des Horusauges handeln könnte. Dies scheint dem Verf. genauso wenig wahrscheinlich, da es sich wiederum um den Horus-Seth Mythos handeln würde.

[2] Vgl. Piccione in *FS Wente*, S. 339f und Altenmüller in *JEOL* 18 (1964), S. 273f.

[3] Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 53 und Sethe, *Dramatische Texte*, S. 224. Vgl. auch Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 465. Zur Schrecken verbreitenden Funktion der *mꜥꜣ.wt*-Stöcke bei der Feindbekämpfung vgl. Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 34.

[4] Allen, *Inflection*, S. 139, § 237 faßt diesen Satz als Frage auf.

[5] Vgl. *WB* IV, S. 496; Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 232 n. 1 verweist auf Sinuhe, B 74 (*šnj*) im Sinne von "schlechte Gedanken", "Verrat") wie auch ders., *Dictionary*, S. 268. Vgl. zudem Anthes in *ZÄS* 86 (1961), S. 86ff, der diesen Terminus mit "bannen" übersetzen möchte.

(*sm3*). O mein Vater dieser Osiris Pepi, ich habe für dich den geschlagen (*ḥwj*), der dich geschlagen (*ḥwj*) hat, als einen Ochsen (*jḥ*); ich habe für dich den geschlachtet (*sm3*), der dich geschlachtet (*sm3*) hat, als ein *sm3*-Rind; ich habe für dich den gebrochen (*ng3*), der dich gebrochen (*ng3*) hat, als ein *ng3*-Rind". Annähernd gleich formuliert ist PT 670 §1977a-c: "Er (Horus) hat für dich den geschlagen (*ḥwj*), der dich geschlagen (*ḥwj*) hat, als einen Ochsen (*jḥ*); er hat für dich den geschlachtet (*sm3*), der dich geschlachtet (*sm3*) hat, als einen *sm3*-Rind; er hat für dich den gebunden (*q3s*), der dich gebunden (*q3s*) hat". Spruch PT 580, bei dem es sich um ein Schlachtopferritual handelt, gibt in § 1545a noch einige weitere Details: So wie Seth Osiris niederstreckte, wird er jetzt selbst – wohl auf der Schlachtbank – ausgestreckt und geschlachtet, so wie er zuvor Osiris schlachtete: "Der, der dich ausstreckte (*pḏ*), ist ein ausgestrecktes Rind (*pḏt*), der, der dich schlachtete (*šsr*), ist ein Schlachtrind (*šsr*)[1]" sowie in § 1545b: "Derjenige, der dich taub machte (*jd*), ist ein taubgemachtes Rind (*jd*)". Hier wird Seth ebenso bestraft, der in diesem Fall den Verstorbenen respektive Osiris taub-, das heißt "stillgemacht" hat. TB 154 (61) verwendet Taubheit ebenfalls als Synonym für den Tod: "Mein Schädel ist nicht beschädigt, meine Ohren sind nicht taub geworden". PT 606 § 1685a hat nochmals einen ähnlichen Inhalt: "...denn ich bin Horus, der seinen Vater rächt (*nḏ*), ich habe für dich den geschlagen (*ḥwj*), der dich geschlagen hat (*ḥwj*)" und ebenso PT 482 § 1007c: "Er (Horus) schlägt (*ḥwj*) den, der dich geschlagen (*ḥwj*) hat, er bindet (*q3s*) den, der dich gebunden (*q3s*) hat"[2]. Die Art und Weise der Formulierungen in allen diesen Sprüchen ist sehr stereotyp und beschränkt sich auf die drei Verben "schlagen" (*ḥwj*), "binden" (*q3s*), "töten" (*sm3*), ergänzt durch die jeweils einmal genannten Verben "schlachten" (*šsr*), "brechen" (*ng3*) und "taubmachen" (*jd*). Das Vokabular, das zur Beschreibung dieser Taten verwendet wurde, war offensichtlich streng reglementiert.

Eine ungewöhnliche Umschreibung des Verbreches des Seth an Osiris findet sich in PT 52 § 38b: "O der, der unter die Erde gebracht (?, *3ḫ3ḫj*) und in Finsternis (*kkj*) ist – ein *3ḫ*-Brot". Das Verständnis dieses Spruches erschließt sich erst richtig im Vergleich mit dem Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 105): "Horus spricht Worte zu Geb: 'Sie haben diesen meinen Vater unter die Erde gebracht (?, *3ḫ3ḫ*)' // Osiris // *3ḫ*-Brot". Gesprochen wird hier offensichtlich über das Gefolge des Seth, die Übersetzung des Verbs *3ḫ3ḫ* ist allerdings nicht sicher, sondern von Sethe hypothetisch erschlossen[3].

Möglicherweise ist Seth in PT 485 C (Sethe = Faulkner 485 B) § 1032b als hinterhältiger rückwärtiger Angreifer des Verstorbenen gedacht: "Nicht finden die beiden Götterneunheiten den, der hinter ihm ist (*hr-ẖt=f*)"; Sethe und Mercer übersetzen den letzen Teilsatz mit "...der ihn von hinten angriff" und vermuten Seth hinter diesem Anschlag. Ein weiterer, ähnlich zu interpretierender Spruch ist PT 497 § 1067a-b: "Spruch: O Pepi, stehe auf, setze dich, schüttle für dich die Erde auf dir ab, entferne (*dr*) diese beiden Arme hinter dir (*hr-ẖt=k*), (nämlich) von Seth". Hier schlingt Seth seine beiden Arme um den Verstorbenen, um ihn festzuhalten; wahrscheinlich handelt es sich dabei jedoch um eine Umschreibung für die Mumienbinden, die der Verstor-

---

[1] Zu *šsr* vgl. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 110.

[2] Vgl. auch den Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 52): "Horus spricht Worte zu den Horuskindern: 'Lasset ihn stehen, in Fesseln geschlagen (*ḥwj*)'". Vorher wurde Seth in der Form eines Djed-Pfeilers mit einem Strick gebunden; Sethe, *Dramatische Texte*, S. 159.

[3] Sethe, *Dramatische Texte*, S. 214.

bene bei seinem Aufstieg zum Himmel und seiner Loslösung von der Erde als hinderlich empfand, vielleicht aber auch für den von Seth verursachten Todeszustand (vergleiche hierzu Kapitel III.2.6)[1]. Die Furcht vor dem Tode und vor der Gefahr, die Seth für den Toten in seinem hilflosen, durch die Mumienbinden 'gebundenen' Zustand darstellen konnte, war außerordentlich groß; er bedurfte in dieser Lage der Hilfe und des Schutzes durch andere Gottheiten[2]. Die Mumienbinden konnten im positiven Sinne jedoch durchaus als Schutz des Toten erwünscht sein. In den Pyramidentexten gibt es daher natürlich Sprüche (PT 415 und 417), die sich ausdrücklich an die Webgöttin Tait richten und sie auffordern, den Leichnam des Verstorbenen mit Binden und Tüchern vor dem Zerfall zu bewahren[3].

II.2.3.2 Das Ertränken des Osiris

In den Pyramidentexten wird an einigen Stellen erwähnt, daß Osiris im Wasser zu Tode gekommen ist[4]. Diese Todesart ist für die vorliegende Studie jedoch nur dann von Interesse, wenn aus den Textbelegen entnommen werden kann, daß ein gewaltsam herbeigeführter Tod gemeint ist. Einige Sprüche gehen nun nach bisheriger Deutung davon aus, daß Seth Osiris ermordete, indem er ihn ins Wasser warf und dadurch scheinbar ertränkte[5]. Dies wird von Plutarch (Kapitel 13) in seiner spätzeitlichen Niederschrift des Osirismythos überliefert: Seth zimmerte einen Sarg, der während eines Götterfestes demjenigen als Gewinn zufallen sollte, der exakt in ihn hinein passen würde. Als Osiris in dem mit Absicht nur für ihn maßgefertigten Sarg lag, wurde dieser von Seth und seinen Gehilfen verschlossen und in den Nil geworfen. Nachdem Isis den toten Osiris wiedergefunden hatte, entdeckte ihn Seth erneut, zerstückelte den Leichnam und warf die einzelnen Teile wiederum in den Nil[6]. Dieses Verbrechen an Osiris hatte zur Folge, daß nach ägyptischen Vorstellungen der Tod durch Ertrinken bis in späte Zeiten als schmachvoll betrachtet wurde[7]. Aus diesem

---

[1] Vgl. Thausing, *Auferstehungsgedanke*, S. 105 n. 6 und S. 107.

[2] S. hierzu auch Te Velde, *Seth*, S. 92f. Auf königlichen und ausgewählten privaten Sarkophagen bzw. Särgen des Neuen Reiches (z.B. Hatschepsut / Thutmosis I., Sethos I., Juja und Tuja) wird Nut als Helferin des Verstorbenen bei der Entfernung der Mumienbinden als Fesseln des Seth angerufen: "Meine Mutter Nut, erhebe mich, entferne meine Müdigkeit von der Hand meines Gegners. Meine Mutter Nut, komm, löse meine Binden von der Hand meines Gegners". Übersetzung nach Rusch, *Entwicklung*, S. 33f, vgl. auch Der Manuelian / Loeben in *JEA* 79 (1993), S. 138 Text 44, S. 144 Text 31 (wo Isis die Binden entfernen soll) und S. 148 Text 52 (Sarkophag Boston, MFA 04.278) sowie für gleichlautende Fugeninschriften an Särgen des Mittleren Reiches bei Grallert in *SAK* 23 (1996), S. 152f Text B und S. 157f Text F; ich danke Wolfram Grajetzki für den freundlichen Hinweis auf diese Belege. Der Verf. sieht allerdings keinen Grund, warum *m-ᶜ jr r=j* von Der Manuelian / Loeben mit "*...along with him* who acts against me" (Hervorhebung durch den Verf.) übersetzt werden soll. Nach Gardiner, *Egyptian Grammar*, S. 132 § 178 A 3. und Edel, *Altägyptische Grammatik* II, S. 397, § 773 cc sollte hier mit Rusch übersetzt werden: "...löse meine Binden *von der Hand* meines Gegners (lit. desjenigen, der gegen mich handelt)". Auch Grallert übersetzt "...aus der Hand dessen, der dies gegen mich tat".

[3] Vgl. Thausing, *Auferstehungsgedanke*, S. 21 und 41 sowie Rusch in *ZÄS* 67 (1931), S. 90.

[4] Z.B. PT 33 § 24a-b, PT 423 § 765a-b. Vgl. van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 65-68 und Hassan, *Hymnes religieux*, S. 81.

[5] Vgl. Griffiths, *Conflict*, S. 7.

[6] Zu dieser "doppelten" Tötung bzw. dem "doppelten" Tod des Osiris vgl. Rusch in *ZÄS* 67 (1931), S. 88ff.

[7] Vgl. Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 131 und besonders Kees in *FS Griffith*, S. 402-405 sowie für verschiedene Aspekte Strauß in *LÄ* II, 17-19 (s.v. *Ertrinken / Ertränken*) mit weiterer Literatur. In der Spätzeit wird das Ertrinken eines Menschen andererseits auch positiv verstanden – indem er den Tod des Osiris im

Grund wurde von den Ägyptern der Vernichtungstod im Wasser Feinden als Strafe vorbehalten[1]. Dies gilt bereits für die Pyramidentexte, wie der Spruch PT 666 § 1925b-g erkennen läßt: "Diejenigen, die vor dir sind, verbergen sich vor dir, und diejenigen, die hinter dir sind, fürchten sich vor dir, wegen dieses deines Namens, den dein Vater Osiris für dich gemacht hat, und den der Horus der Dat gemacht hat, weil sie geschlagen (*ḥwj*) sind, weil sie ertränkt (*ꜥbš*) sind, und weil sie zerstört (*skj*) sind, wenn du sie schlägst (*ḥwj*), wenn du sie ertränkst (*ꜥbš*), und wenn du sie zerstörst (*skj*) zu Land und zu Meer". PT 717 § 2231b-c stellt eine – allerdings stärker zerstörte – Parallele dazu dar: "/// sie sind zerstört (*skj*) und sie sind ertrunken (*sbš*, von *ꜥbš*). Du sollst sie schlagen (*ḥwj*), du sollst sie zerstören (*skj*), du sollst sie ertränken (*sbš*) zu Land und Meer".

Das in den beiden soeben behandelten Sprüchen verwendete Aktionsverbum *ꜥbš* (Variante *sbš*) entspricht allerdings nicht dem üblicherweise bei der Beschreibung des vermeintlichen Verbrechens an Osiris benutzten Verbum *mḥj*, dem sich zunächst nicht entnehmen läßt, ob es transitiv mit "ertränken" oder intransitiv mit "ertrinken" zu übersetzen ist, im ersteren Falle läge eine deutliche Anspielung auf ein Verbrechen des Seth vor[2]. Pascal Vernus[3] hat jedoch zahlreiche Quellen zusammengetragen, die sich mit dem Ort der Ermordung des Osiris und der Art dieses Verbrechens beschäftigen. Seine Analyse der Texte kommt dabei zu dem Ergebnis, daß *mḥj* nicht mit "ertrinken" oder "ertränken" – der transitive Gebrauch ist zudem erst in später Zeit belegt[4] –, sondern statt dessen mit "schwimmen", "eintauchen", "(vom Ufer) abtreiben" übersetzt werden muß. Dies ändert in der Tat deutlich den Sinn der betreffenden Texte. Dennoch liegen in den entsprechenden Sprüchen nach wie vor Anspielungen auf die Ermordung des Osiris durch seinen Bruder Seth vor, wenn auch die Konsequenz der Überlegungen von Vernus ist, daß Osiris bereits an Land, in *Ndjt* oder *Gḥstj*, getötet (vergleiche das folgende Kapitel) und erst danach in den Nil geworfen wurde, auf dem er anschließend davontrieb. Es stellt sich somit nicht mehr die Frage, auf welche Weise Seth Osiris im Wasser tötete, sei es direkt, indem er Osiris ertränkte, oder indirekt, indem Osiris nach dem Anschlag des Seth ertrank. Zudem wird der bisher oftmals als Widerspruch empfundene Punkt entschärft, daß Osiris einmal zu Land und dann wieder im Wasser zu Tode kam.

Die wenigen für dieses Kapitel relevanten Pyramidentextsprüche lauten nun wie folgt: PT 423 § 766d: "Horus hat veranlaßt, daß seine Kinder für dich gezählt (*jp*) werden an dem Ort, von dem du abgetrieben (*mḥj*) bist". Spruch PT 33 § 24d ist fast gleichlautend formuliert; in § 25c wird über Osiris ergänzend gesagt: "Horus-*rnpwj* erkennt (*jp*) dich, denn du bist verjüngt (*rnpj*) in deinem Namen: 'Frisches Wasser' (*mw rnpw*)" und PT 364 § 615c-d lautet: "Horus hat die Götter (die Horuskinder) für

---

Wasser nachvollzieht, wird er dadurch selbst zu Osiris. Diese Ansicht wurde von Griffith in *ZÄS* 46 (1909), S. 132ff "Apotheosis by drowning" genannt; vgl. Murray in *ZÄS* 51 (1913), S. 127ff.

[1] Vgl. Sander-Hansen, *Begriff*, S. 10f.

[2] S. hierzu Sethe, *Komm.* III, S. 142f und vor allem ders., *Dramatische Texte*, S. 38 mit Hinweis auf den magischen Text von P. Louvre 3239 (Zeile 6-7): "...wie das, was er getan hat gegen Osiris vordem, als er den Kasten (Sarg) und alle seine zerteilten Glieder ins Wasser eintauchen ließ" (*mj jr.n=f jrt=f r Wsjr tꜣ ḥꜣt m-ḏr dj=f mḥ=f ḥr mw ḏꜣt ḥꜥ.wt=f nb.(w)t pš.wt*), Chassinat in *RecTrav* 14 (1893), S. 14f.

[3] Vernus in *SEAP* 9 (1991), S. 26-28.

[4] Vernus in *SEAP* 9 (1991), S. 24; auch Sethe, *Dramatische Texte*, S. 38 zieht bereits eine Übersetzung von *mḥj* mit "ins Wasser fallen" in Betracht und denkt an das "Forttreiben oder Untergehen des Ertrunkenen", das Isis und Nephthys verhindern sollen.

dich gezählt (*jp*), damit sie sich nicht von dir entfernen können, von dem Ort, von dem du abgetrieben (*mḥj*) bist". Die inhaltliche Zusammengehörigkeit aller Sprüche ist deutlich erkennbar. Vielleicht ist in PT 29 § 20d ebenfalls ein Hinweis auf dieses Geschehen im Zusammenhang mit dem Tod des Osiris enthalten: "...indem es (das Horusauge) dich schützt vor der Überschwemmung (?, *ꜣgb*) von der Hand des Seth". Der Begriff *ꜣgb* ist nicht sicher zu übersetzen, für eine weitergehende Diskussion sei auf Kapitel II.2.3.5 verwiesen. In PT 486 § 1044a-1045b heißt es: "Wenn Pepi ins Wasser steigt (d.h. stirbt), dann erhebt (*wṯs*) ihn Osiris (als Nil), die beiden Götterneunheiten tragen (*rmn*) ihn (...). Wenn er in die Erde steigt (d.h. stirbt), dann erhebt (*wṯs*) ihn Geb (die Erde), die beiden Götterneunheiten tragen (*rmn*) diesen Pepi...". Der Verstorbene kann also von Osiris gerettet werden, der mit dem Wasser (des Nils) identifiziert wird, weil er selber einst in den Nil geworfen wurde.

Möglicherweise handelt es sich bei den vorgestellten Sprüchen wiederum erneut nur um elaborierte Wortspiele. So weist Siegfried Schott[1] im Zusammenhang mit dem sog. "Denkmal Memphitischer Theologie" (Schabakostein) darauf hin, daß eine Beziehung zwischen dem Aktionsverb (*mḥj*) und Unterägypten (*Tꜣ-mḥw*) bestand, als dem Herrschaftsterritorium des Horus, dessen Söhne in den hier zitierten Sprüchen genannt werden. Andererseits wird in den Paragraphen § 24c, § 615a-b und § 766b berichtet, daß die Götter – gemeint sind in diesen Fällen die Gefolgsleute des Seth – durch Horus an einem wieder nicht namentlich genannten Ort versammelt werden, zu dem sie gegangen (*šmj*) sind. Dieser Ort steht im "Denkmal Memphitischer Theologie" als Wortspiel im Zusammenhang mit Oberägypten (*Tꜣ-šmꜥ.w*) als dem Herrschaftsgebiet des Seth. Aufgrund der Tatsache, daß die Verfasser der Pyramidentexte die beschriebenen Wortspiele einsetzten, bleibt es allein schon aus diesem Grund unklar, ob das Verbum *mḥj* tatsächlich eine "mythisch reale" Todesart des Osiris umschreiben soll, oder ob lediglich über Lautgleichklänge eine Beziehung zu Unterägypten hergestellt werden sollte, wie bei *šmj* für Oberägypten. Sollte dies tatsächlich der Fall sein, so könnte die Ausgestaltung des Mythos bis hin zur Erzählung Plutarchs theoretisch ihre Wurzeln in einem Wortspiel gehabt haben. Man muß sich jedoch fragen, ob ein so wichtiges Ereignis wie die Ermordung des Osiris durch Seth nur eines Wortspiels zuliebe eine bestimmte Form erhalten haben könnte. Diese Überlegung ist letztendlich mit großer Vorsicht zu behandeln[2].

In den Pyramidentexten wird im Gegensatz zu dem Ort, an dem Osiris ermordet wurde – vergleiche das folgende Kapitel – an keiner Stelle ein Ort genannt, an dem er ertrunken sein soll. Aufgrund der Ergebnisse von Pascal Vernus verwundert diese Erkenntnis nicht. Spätzeitliche Texte wie die Stundenwachen der Tempel von Dendera, Edfu und Philä nennen dagegen als Ort des mit *mḥj* umschriebenen Verbrechens – also die Stelle, an der Osiris von Seth ins Wasser geworfen wurde – typische Kultorte des Osiris wie Busiris und in den "Festgesängen der Isis und Nephthys" (P. Bremner-Rhind (P. BM 10188) 6, 2 und 14, 28)" die Umgebung von Atfih (Aphro-

[1] Schott, *Mythe*, S. 44 und 64; vgl. dazu Sethe, *Dramatische Texte*, S. 27 und ders., *Einbalsamierung*, S. 219f.

[2] Schott, *Mythe*, S. 64 bezweifelt dies ebenfalls: "Zwar kann das Wortspiel die Mythe nicht erst geschaffen haben. (...) Die Mythe liegt schon vor der Ansetzung dieses Kunstmittels im Wesentlichen fest". Aber auch: "Über das Wortspiel hat so die Mythe ihre Bilder gewonnen“.

ditopolis). Der Schabakostein wiederum bezeichnet den mythischen Ort dieses Geschehens als *Psšt-t3.wj* "Hälfte der beiden Länder""[1].

II.2.3.3 Das Niederwerfen des Osiris zur Erde, seine Zerstückelung durch Seth und der Ort des Verbrechens

Der Ort des Verbrechens des Seth an Osiris wird nicht nur in den Pyramidentexten unterschiedlich benannt, sondern auch in anderen Überlieferungen vom Alten Reich bis in die Spätzeit an verschiedenen Stellen lokalisiert[2]. Während in den Pyramidentexten immer wieder von den Uferbänken[3] in *Ndjt* oder *Gḥstj* gesprochen wird, berichten die Stundenwachen der Spätzeittempel Dendera, Edfu und Philä: "Ich (Isis) fand den 'Ertrunkenen der Erde im Anfang' auf jenem nördlichen Ufer von Busiris (*Ḏdw*)"[4]. Sowohl Busiris wie Abydos reklamieren als Hauptkultorte des Osiris den Platz seiner Ermordung für sich, ohne daß dies aber der 'Realität' – wenn bei einem Mythos überhaupt von Realität ausgegangen werden kann – entsprochen haben muß, wie bereits Junker bemerkt[5]. Der Schabakostein (Zeile 8-9) berichtet darüber hinaus: "Und so setzte Geb den Horus zum unterägyptischen König im unterägyptischen Lande, an dem Orte, an dem sein Vater *mḥj* war, in *Psšt-t3.wj*[6]" (vergleiche das vorangegangene Kapitel). Dieser Todesort des Osiris wurde wie der Ort des Kampfes zwischen Horus und Seth bei *Ḫr-ʿḥ3* (vergleiche Kapitel II.3.1) an der Verbindungsstelle des unterägyptischen Reiches von Horus und des oberägyptischen Reiches von Seth, also zwischen dem 1. unterägyptischen Gau von Memphis und dem 22. oberägyptischen Gau von Atfih lokalisiert[7].

Die Tötung des Osiris durch Seth wird in den Pyramidentexten am eindrücklichsten durch das "Niederwerfen zu Boden auf seine Seite" (*ndj r t3 ḥr gs=f*) beschrieben[8]. Die Spruchgruppe, die dies tut, nennt zugleich den Ort, an dem die Untat geschah: in *Ndjt*. Bei diesem Ort und seiner Beziehung zum verwendeten Aktionsverbum handelt es sich erneut um ein Wortspiel (hier Paronomasie)[9]. Kurt Sethe vermutete, daß *ndj*

---

[1] Vgl. Junker, *Politische Lehre*, S. 52f, Erman, *Denkmal*, S. 933f und Sethe, *Dramatische Texte*, S. 23 (Zeile 8-9) sowie S. 25 n. h und i; für die Stundenwachen s. Junker, *Stundenwachen*, S. 84 (2. Stunde der Nacht, XIV, 86).

[2] S. generell Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 627 und van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 71.

[3] Vgl. hierzu Vernus in *SEAP* 9 (1991), S. 29 n. 19 mit Verweis auf CT 825 (VII, 26t): "I have not bathed in the waters of Nedit".

[4] Vgl. Junker, *Stundenwachen*, S. 84 (2. Stunde der Nacht, XIV, 86) und ders., *Politische Lehre*, S. 52. Das Determinativ eines liegenden Mannes in den Stundenwachen legt die Vermutung nahe, daß zu dieser Zeit wirklich davon ausgegangen wurde, daß Osiris ertrank.

[5] Junker, *Politische Lehre*, S. 52f. S. auch seinen Verweis auf Schäfer, *Mysterien*, S. 30.

[6] "Die Hälfte der beiden Länder", vgl. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 23 und S. 25 n. h und i.

[7] S. hierzu Junker, *Politische Lehre*, S. 53 und Erman, *Denkmal*, S. 934, wo nach den "Festgesängen der Isis und Nephthys" (P. Bremner-Rhind (P. BM 10188) 6, 2 und 14, 28) Atfih der Ort des Ertrinkens von Osiris gewesen sein soll.

[8] Eine Zerstückelung wird dagegen nie beschrieben. Vielleicht findet sich auch in PT 535 § 1282a-b eine Anspielung auf das Niederwerfen des Osiris in Form eines Wortspiels: "Nephthys, sie hat die Spitze ihrer Brüste ergriffen für ihren Bruder Osiris, der auf seinem Bauch kriecht (*jnp*, wie ein Schakal), Osiris in seinem Schaden (*swt*), Anubis (*Jnpw*), der Erste im Ergreifen". Für eine Zusammenstellung von jüngeren Texten mit Erwähnung des Niederwerfens des Osiris durch Seth vgl. Vernus in *SEAP* 9 (1991), S. 19ff.

[9] Paronomasie, nach Morenz das "Spiel mit verschiedenen Formen des gleichen Wortes oder Zweigen des gleichen Wortstammes"; Morenz in *FS Jahn*, wieder abgedruckt in Morenz, *Religion und Geschichte*, S. 329; vgl. auch Guglielmi in *FS Westendorf* I, S. 493 n.8 und Firchow, *Stilistik*, S. 220ff.

ein Derivat des alten Wortes für Hand ist und sich mit *wdj* "werfen" / "legen" abwechselt[1]. Grundsätzlich ist daher zu fragen, ob der in Realität nicht existente Ort des mythischen Verbrechens nach der Tat benannt wurde. Der Verfasser befürwortet dies, da die Tat des Seth die Ursache des Mythos ist, das Zu-Boden-Werfen eines Menschen ein real durchführbarer Akt des Sieges über einen Gegner darstellte[2] und außerdem die Toten in ihren Särgen auf die (linke) Seite gelegt wurden[3]. Andererseits besteht die Möglichkeit, daß ein allerdings nur im Mythos bereits existierender Ort des Geschehens die Form der Tat beeinflußte. Darauf gibt es jedoch keinerlei Hinweise. Constantin Sander-Hansen[4] geht ebenfalls davon aus, daß diese und andere Ortsbezeichnungen im Rahmen des Mythos "...ohne jeden Zweifel nur dem Wortspiel zuliebe" geschaffen wurden.

Nun zum Inhalt der betreffenden Sprüche. PT 532 § 1256a-b berichtet: "Sie (Isis und Nephthys) haben Osiris gefunden, nachdem ihn sein Bruder Seth zu Boden geworfen (*ndj r tꜣ*) hat in *Ndjt*". PT 576 § 1500a-b hält ebenfalls fest: "Spruch: Osiris ist auf seine Seite geworfen (*ndj ḥr gs=f*) durch seinen Bruder Seth. Der in *Ndjt* ist, regt sich, sein Kopf ist erhoben durch Re". Ebenso beschreibt PT 477 § 957a-c das Verbrechen des Seth: "Erinnere dich, Seth, gib in dein *jb*-Herz dieses Wort, das Geb sagte, diese Verfluchung (*fꜣw*), die die Götter gegen dich machten im Fürstenhaus (*ḥwt-sr*), in Heliopolis, weil du Osiris zu Boden geworfen (*ndj r tꜣ*) hast". Auch in PT 412 § 721a-b heißt es: "Spruch: Der Große ist auf seine Seite gefallen (*ẖr ḥr gs=f*), der in *Ndjt* ist, bewegt sich..." und in PT 701 § 2188a: "Spruch: Der Große ist gefallen (*ẖr*)[5] in *Ndjt*" sowie in PT 442 § 819a: "Spruch: Dieser Große ist doch gefallen auf seine Seite (*ẖr ḥr gs=f*), der in *Ndjt* ist, ist niedergeworfen (*ndj*)". In PT 482 § 1008b-c wird der Ort des Geschehens noch etwas genauer beschrieben: "Deine große (älteste) Schwester ist die, die dein Fleisch zusammengefügt hat, die deine Hände gefaßt hat, die dich gesucht hat und die dich gefunden hat auf deiner Seite (*ḥr gs=k*) auf der Uferbank (*wḏb*) von *Ndjt*". Ähnlich lautet PT 694 § 2144a-b: "/// sagt Isis. 'Ich habe gefunden' sagt Nephthys, als sie Osiris auf seiner Seite (*ḥr gs=f*) auf dem Ufer (*jdb*)

---

1 Sethe, *Komm.* IV, S. 64 und ders. in *ZÄS* 50 (1912), S. 94, vgl. auch *WB* I, S. 384-387.

2 Vgl. *Urk.* IV, 84, 6-8, in denen es heißt: "Die nubischen Nomaden (*jwntj.w tꜣ-stj*) sind niedergefallen vor Schrecken und auf die Seite geworfen in ihren Ländern (*djj ḥr gs ḫt tꜣ.w=sn*). Ihr Leichengeruch erfüllt ihre Täler...".

3 Vgl. Kees in *Vorträge der Bibliothek Warburg* VIII (1930), S. 2f und Rusch in *ZÄS* 53 (1917), S. 75-77, der in diesem Sinne archäologische Grabungspublikationen ausgewertet hat.

4 Sander-Hansen in *AcOr* 20 (1947), S. 20f, Schott, *Mythe*, S. 62 und Helck in *FS Daumas* II, S. 421-423. S. auch Sethe, *Urgeschichte*, S. 83f, Hassan, *Hymnes religieux*, S. 81 und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 120 (hier versucht Mercer mit Verweis auf PT 422 § 754c "Es kommt der Geist (*ꜣḫ*), der inmitten von *Ndjt* ist, die Macht (*sḫm*), die inmitten vom thinitischen Gau (*Tꜣ-wr*) ist" diesen Ort in der Nähe von Abydos im Thinitischen Gau zu lokalisieren) und S. 512 (für ein Wortspiel mit *ndj*), III, S. 627 (ebenso) und S. 948 (Lokalisierung in der Nähe von Busiris oder Abydos), Kees, *Götterglaube*, S. 112 n. 2 und S. 331 n. 7 und ders., *Totenglauben*, S. 133 wie sich auch Zibelius, *Siedlungen*, S. 134 für eine reale Lokalisierung in der Nähe von Abydos ausspricht. Für eine für diesen Zusammenhang relevante, gänzlich andere Etymologie von *D(w)ꜣt* (Unterwelt) mit Genitiv-*n* als Präfix s. Griffiths, *Origins*, S. 3. An anderer Stelle, *ibid.*, S. 13, versucht Griffiths ebenfalls mit Verweis auf PT 422 § 754c *Ndjt* topographisch in diesem Gau anzusiedeln, mit der Begründung, daß in Abydos die Könige der frühen Dynastien bestattet wurden. Er sieht darin eine Bestätigung, daß der Tod des Osiris tatsächlich dem Tod des Verstorbenen entspricht. Breasted, *Development*, S. 26 vermutet *Ndjt* ursprünglich in Byblos (in Anlehnung an den Osiris-Mythos).

5 Es ist interessant, daß *ẖr* in den Pyramidentexten (vor allem in den Schlangensprüchen, vgl. Kapitel IV.3.2) meist mit einem gefesselten Opferrind determiniert ist.

sahen ///". In der zerstörten Stelle hat demnach sicherlich ebenfalls *Ndjt* gestanden. Osiris wird zudem häufig als in *Ndjt* befindlich bezeichnet[1].

Einen zweiten Ort, an dem das Verbrechen stattgefunden haben soll, nennen wiederum PT 485 C (Sethe = Faulkner 485 B) § 1033b: "...und er (Geb) hat ihn gefunden auf seine Seite gegeben (*wdj ḥr gs=f*) in *Gḥstj*" und PT 637 § 1799b: "...und er (Horus) fand ihn auf seiner Seite (*ḥr gs=f*) in *Gḥstj*". In PT 478 § 972a-c wird Seth konkret als Übeltäter erwähnt: "Du (Isis?) bist gekommen auf der Suche nach deinem Bruder Osiris, nachdem ihn sein Bruder Seth auf seine Seite niedergeworfen hatte (*njj*[2] *ḥr gs=f*) auf jener Seite (*m gs pf*) von *Gḥstj*". Eine weitere Erwähnung findet diese Ortsbezeichnung in PT 574 § 1487c. Dieser weniger zahlreich als *Ndjt* genannte Ort wurde sicher seinerseits aufgrund des Wortspiels zu dem Wort *gs* "Seite" eingeführt, der Begriff selbst heißt vielleicht "Land der beiden weiblichen Gazellen", wäre also eine Bezeichnung für den Wüstenrand, wobei die todbringende Wüste bekanntlich als ureigene Domäne des Seth gilt[3]. Wolfgang Helck weist darauf hin, daß hier wahrscheinlich ein Ort "...der realen Welt in die mythologische verpflanzt" wurde[4]. Im Neuen Reich richtet sich in einer Opferliste in Medinet Habu ein Opfer an den Gott "Sokar in *Gḥstj*". Da Sokar eine alte Totengottheit ist, muß es sich hierbei um das Reich des Todes handeln, vielleicht wiederum die Wüste[5].

Festzuhalten ist also zunächst, daß *Ndjt* ein in der Realität nicht existenter rein mythischer Ort ist, während *Gḥstj* zwar topographisch lokalisiert werden kann, jedoch in den Mythos übertragen von seiner ursprünglichen Lokalisierung abgelöst wurde. Ungewöhnlich ist in diesem Zusammenhang, daß anders als bei dem Ort *Ndjt*, bei dem Isis und Nephthys als diejenigen beschrieben werden, die Osiris fanden, in *Gḥstj* Osiris auch durch andere Götter, namentlich Geb und Horus, aufgefunden wurde[6]. Es könnte sich im Rahmen des Osirismythos bei *Ndjt* und *Gḥstj* theoretisch um denselben Ort handeln, es sei denn, es würden verschiedene Stadien des Martyriums des Osiris genannt, so z.B. der Ort, an dem Osiris an Land getrieben wurde, und der Ort, an dem sein zerstückelter Leichnam bestattet wurde. Adolf Rusch geht dagegen sehr plausibel davon aus, daß es sich bei beiden Orten um (regional) unterschiedliche Überlieferungen handeln muß[7]; diese Überlegung wird gerade durch die Tatsache

---

[1] So z.B. in PT 247 § 260b, PT 422 § 754c, PT 534 § 1267c, PT 576 § 1500b und 1502b und PT 690 § 2108b; aus Platzgründen können hier nur Sprüche, die *Ndjt* nennen, behandelt werden, die für die vorliegende Untersuchung von Belang sind.

[2] Zu diesem Verb vgl. *WB* II, S. 201 und Faulkner, *Dictionary*, S. 125.

[3] So auch Sander-Hansen in *AcOr* 20 (1947), S. 9 und 21, Kees, *Totenglauben*, S. 133 (mit einer Übersetzung "Gazellenland") und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 495 "It is said that Set waylaid Osiris when he was hunting in the desert and slew him"; Mercer identifiziert *Gḥstj* wieder mit einer real existierenden Stadt, nämlich mit *Pr-mr*: "A place between Esneh and el-Kâb, the present Kommîr, where the goddess Anukis in the form of a gazelle was worshipped". So bereits Sethe, *Komm.* IV, S. 263; s. auch Gauthier, *Dictionnaire* II, S. 86f, Gardiner, *Onomastica* II, S. 9f*, Nr. 322, Hassan, *Hymnes religieux*, S. 80f und 82 sowie besonders Kees, *Götterglaube*, S. 258 n. 2 und Te Velde, *Seth*, S. 111, sowie Zibelius, *Siedlungen*, S. 250-252, Edel in *ZÄS* 79 (1954), S. 90.

[4] Helck in *FS Daumas* II, S. 424: "Damit war der Begriff von seiner ursprünglichen Lokalisierung gelöst und zum unlokalisierbaren mythischen geworden. Mindestens in den Pyramidentexten darf man deshalb keine geographische Festlegung dieser Bezeichnung (...) mehr suchen".

[5] Vgl. Epigraphic Survey, *Medinet Habu* IV, Pl. 221: 13 und Bleeker, *Egyptian Festivals*, S. 80.

[6] Vgl. van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 72.

[7] Rusch in *ZÄS* 67 (1931), S. 89. Barta, *Bedeutung*, S. 81 wiederum denkt sich die Ufer von *Ndjt* in einem mythischen Gau von *Gḥstj* liegend.

gestützt, daß verschiedene Gottheiten den Osiris in *Ndjt* bzw. *Gḥstj* gefunden haben sollen.

Daß die Formulierung "Auf die Seite geben"[1] wirklich die Beschreibung einer Tötung darstellt, ist aus PT 485 C (Sethe = Faulkner 485 B) § 1035b-c zu entnehmen, wo diesmal die Tötung des Seth beschrieben wird: "Ich (Geb oder Horus) bin dieser, der seine (Seth) Beine gebunden (*q3s*) hat und der seine Arme gefesselt (*q3s*) hat und der ihn auf seine Seite legte (*wdj ḥr gs=f*) in *T3-rw*[2]". Die Vernichtung des Seth wird in CT 373 (V, 35) auf die gleiche Weise formuliert: "It means that the Outcast, the son of Nut, has fallen on his side and that his breath has been taken away". *Urk.* VI, 15, 16 berichtet: "Sie sehen Seth, wie er auf seine Seite gefallen ist" (*m3=sn Stš ḫr ḥr gs=f*) und in P. BM 10288 (Col. B. Part 3. (9))[3] heißt es: Sie sehen *Nbḏ*, indem er zu Boden fällt". PT 391 § 687a berichtet, daß eine Schlange durch das Werfen auf die Seite unschädlich gemacht wird. Der Cairo Calendar (P. Cairo JE 86637) weist in recto XI, 12 auf die (prädynastische) Bestattungsgewohnheit hin, wenn die besiegten Kinder der *Bdšt* als (Schlangen-) Feinde des Sonnengottes in Matten gewickelt auf ihre Seite gelegt aufgefunden werden (*m tm3.w ḥr gs.wt*). Schließlich sei noch eine Inschrift aus dem Grab des Senbi in Meir erwähnt, in der Rinder in Vorbereitung für die Schlachtung zur Fesselung auf die Seite geworfen werden, die Beischrift lautet *dj n=k sw ḥr gs=f* "Lege es auf seine Seite"[4]. Folglich heißt es vom Verstorbenen bzw. von Osiris dann auch, daß er auf seine Seite gefallen ist, wie z.B. in PT 677 § 2018a-2019a: "Der Große ist auf seine Seite gefallen (*ḫr ḥr gs=f*) (...). Dieser Pepi ist auf seine Seite gefallen (*ḫr ḥr gs=f*)...".

Die erst aus den Erzählungen Plutarchs (Kapitel 18) bekannte Zerstückelung des Osiris durch seinen Bruder Seth, als dieser die Leiche des Verstorbenen erneut am Nilufer fand, wird in den Pyramidentexten nirgends beschrieben[5]. Dennoch ist es vielleicht möglich, an drei Stellen auch hierfür eine Andeutung zu finden, wie in PT 535 § 1284a-b: "O *Ḥ3t*, der Sohn der *Ḥ3t*, *Mnjj*, der hervorgekommen ist aus *Mnt*[6], indem du zerschnitten (*dnj*) bist in drei (Teile), an diesen deinen vier Tagen und deinen acht Nächten"[7], in PT 606 § 1684c: "...damit ich (Horus) für dich deine Weichteile zusammenfüge und damit ich für dich deine zerstückelten Glieder (*dm3t*) sammle

---

[1] Speziell die linke Seite ist als "tote Seite" gemeint, vgl. Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 131 und Westendorf in *LÄ* III, 758 C. (s.v. *Krankheit*). Vgl. auch Te Velde, *Seth*, S. 84 mit Verweis auf Faulkner, *Dictionary*, S. 291 ("'lay low' an enemy") und van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 65. Vgl. nochmals *Urk.* IV, 84, 6-8, wo Nubier in ihren Ländern auf die Seite geworfen werden und tot sind. Die Determinative Gardiner, *Singlist* A 14, 15, 54 und 55 zeigen liegende bzw. fallende Gefangene oder eine Mumie: Bei der Darstellung von Hieroglyphen wurde die liegende Haltung als Stellung des Todes interpretiert, vgl. Galán, *Victory*, S. 19 mit n. 109.

[2] Vgl. Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 523 mit weiteren Literaturangaben, vgl. auch Gauthier, *Dictionnaire* VI, S. 25 "Localité mythologique".

[3] Caminos in *JEA* 58 (1972), S. 219 und Pl. XLI.

[4] Blackman, *Meir* I, pl. XI (unten), vgl. hierzu Eggebrecht, *Schlachtungsbräuche*, S. 19ff, wo er nachweist, daß Rinder nicht auf dem Rücken, sondern auf der Seite liegend geschlachtet werden.

[5] Vgl. Rusch in *ZÄS* 67 (1931), S. 89 und Te Velde, *Seth*, S. 91f, sie ist vor dem Mittleren Reich noch nicht zu belegen.

[6] Bei *Ḥ3t* und *Mnt* soll es sich nach Sethe, *Komm.* V, S. 199f um die Himmelsgöttin Nut als Sarg (?) handeln.

[7] Vgl. hierzu PT 419 § 746b-c: "Horus hat das Übel (*ḏwt*), das an Teti war, vertrieben in seiner (Tetis) Vierheit von Tagen; und Seth hat das annuliert, was er (Seth) gegen Teti getan hat, in seiner (Tetis) Achtheit von Tagen".

(*jnq*)" und in PT 610 § 1722c: "Deine Augen sind durch die Erde geöffnet, deine zerstückelten Glieder (*dmꜣt*) sind erhoben durch den Herrn der Rebellenstadt (*nb sbjt*)[1]". Die Erwähnung der zerstückelten Glieder weist vielleicht auf Anwendung von Gewalt hin, allerdings könnten diese Textpassagen etwas großzügig ebenso dahingehend interpretiert werden, daß der Zerfall der Leiche durch den Verwesungsprozeß beschrieben wird.

Nadine Guilhou möchte darüber hinaus zwei weitere Spruchgruppen der Pyramidentexte als Belege für die Zerstückelung des Osiris durch Seth heranziehen[2]. Zum einen sind dies die Sprüche PT 580 und PT 670, die im Rahmen des "Opferrituals" (vergleiche Kapitel II.2.4.2) davon sprechen, daß Seth u.a. geschlagen (*ḥwj*), geschlachtet (*smꜣ*) und gebrochen (*ngꜣ*) werden soll, weil er Osiris dies angetan hat. Der Verfasser kann darin keinen Beleg für eine Zerstückelung des Osiris erkennen. Genauso wie diese Bestrafung des Seth metaphorisch auf das Schlachtrind übertragen wurde, ist hier ebenfalls metaphorisch von der Ermordung des Osiris gesprochen.

Die zweite Gruppe von Sprüchen berichtet von der Wiedervereinigung des Toten im Zuge seiner Wiederauferstehung (z.B. PT 365; für PT 606 § 1684c siehe oben). Wenn dabei das Abschütteln der Erde, das Einsammeln der Knochen, das Zusammenfügen der Weichteile und das Befestigen des Kopfes auf dem Hals beschrieben wird, so handelt es sich hierbei lediglich um eine reale Beschreibung der "Belebung" einer Mumie[3], die zur Zeit der Entstehung der Pyramidentexte noch weitestgehend skelettiert wurde. Diese Sprüche geben keine Hinweise auf eine Zerstückelung des Verstorbenen als Osiris durch Seth.

II.2.3.4 Das Trinken des Blutes des Osiris

Eine besondere Stellung nicht nur in den Pyramidentexten nimmt der ungewöhnliche Spruch PT 691 B ein, denn § 2127b-d beschreibt drei nur hier belegte Verhaltensweisen des Seth gegenüber Osiris. Die erste davon ist als bereits geschehen gedacht: § 2127b: "Siehe, ich (Horus) bin gekommen und ich habe dir (Osiris) das gebracht, was er (Seth) von dir weggenommen (*jṯj*) hatte". Was kann dies gewesen sein, wohl kaum das Horusauge, da dieses immer Horus selbst gehörte und von ihm zunächst für sich zurückgenommen und erst später als Gabe an Osiris weitergereicht wurde. Möglicherweise ist – gerade unter dem Gesichtspunkt der folgenden Verse – einfach das Leben des Osiris gemeint, das ihm sein Sohn Horus zurückgegeben hat[4].

---

[1] Vgl. zu der Bezeichnung "Herr der Rebellenstadt" PT 437 § 804c und PT 483 § 1015b sowie Sethe, *Komm.* IV, S. 33f und S. 298, Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 406 sowie Kees in *ZÄS* 64 (1929), S. 111f, wo dieser erläutert, daß es sich um eine Form des Horus handelt, der in einer Stadt verehrt wurde, die möglicherweise mit *Ḥwt-njswt* im 18. oberägyptischen Gau identisch ist. Kees verweist auf die Nennung von *Ḥr nb sbjj* auf einem Block aus dem Grab des Haremhab in Saqqara), s. hierzu Martin, *Memphite Tomb* I, Pl. 50 und 57 Jamb 58 und S. 59 mit n. 4. Warum die Stadt so genannt wurde, ist nicht bekannt. Eine feindlich gegen den König gerichtete Handlung ist in diesem Paragraphen nicht zu erkennen. Möglicherweise ist mit dem Herrn der Rebellenstadt auch Horus von Letopolis – Chentiirti – gemeint, der die *sꜣbt*-Schlangen als Urfeinde des Sonnengottes in Schlangengestalt vernichtet, vgl. Borghouts, *Papyrus Leiden I 348*, S. 206.

[2] Guilhou in *Égypte – Afrique & Orient* 10 (1998), S. 22ff.

[3] Dies gilt ebenso für die Sprüche PT 357 § 592a, PT 364 § 616a-617c, PT 366 § 628a und PT 670 § 1981a-c, wo Isis und Nephthys bekanntermaßen den Verstorbenen wiederbeleben.

[4] Vgl. Assmann, *Theologie*, S. 118. S. hierzu aber dennoch Rudnitzky, *Aussage*, S. 40, wo er zeigt, daß der Verstorbene ebenfalls in das Schicksal des Horus eintreten kann, demnach würde Seth das Auge dem Verstorbenen entreißen. In PT 691 B wird jedoch primär Osiris angesprochen.

Die beiden anderen Verhaltensweisen in § 2127c-d sind nicht wirklich geschehen, sondern es wird nur gefragt, ob sie geschehen sind. Zum einen: "Hat er (Seth) sich gefreut (?, *jršrš*)[1] über dich (Osiris)?" Die andere Frage lautet: "Hat er von dir getrunken (*bꜥbꜥ.n=<f> jm=k*)? Hat Seth von dir getrunken (*bꜥbꜥ*) in Anwesenheit deiner beiden Schwestern (Isis und Nephthys)?" Faulkner vermutete an dieser Stelle bereits, daß Seth Blut von Osiris getrunken haben soll[2].

Das Verb *bꜥbꜥ* in PT 691 B § 2127c-d wird in den Pyramidentexten in der Tat in PT 535 § 1286c auf Blut trinken angewendet: "Du sollst von ihrem Blut trinken (*bꜥbꜥ=k m snf=sn*)". Angesprochen wird an dieser Stelle jedoch der Verstorbene, der die Gefolgsleute des Seth vernichten soll. Es ist anzunehmen, daß in PT 691 B der Terminus für Blut, *snf*, ausgefallen ist, denn das Wort für "trinken" stimmt überein. Ebenso wird in den Stundenwachen der ptolemäischen Tempel die Vernichtung der Feinde des Osiris wie folgt beschrieben (5. Stunde der Nacht, XVII, 166-170): "Sieh, dein Schutz (*nḏ*) ist eingetreten, ich bringe dir deinen Feind (*sbj*), seine Kumpane (*smꜣj.w*) sind im Gemetzel, die *Ḥqrt* schlürft ihr Blut (*bꜥbꜥ m snf=sn*); es werden ihm Speisen von ihren Fleischstücken geliefert". Die den Pyramidentexten in ihren Formulierungen häufig eng verwandten Stundenwachen verwenden also in der Tat die gleichen Termini, und sprechen hier von einem vollständigen kannibalischen Mahl, bereitet aus den Körpern des Gefolges des Seth.

Der in den Pyramidentexten üblicherweise – so auch in PT 535 § 1286c, hier für das Blut der Gefolgsleute des Seth – verwendete Terminus für Blut ist *snf*, daneben können jedoch einige andere "euphemistische bzw. tabuisierende (?) Ausdrücke"[3] gebraucht werden, die eigentlich die rote Farbe des Blutes bezeichnen. In den Pyramidentexten findet vor allem noch *dšrt* bzw. *dšr* Verwendung: Zur Bezeichnung des Verstorbenen als "Blut (*dšrt*), das aus Nephthys hervorgekommen ist" (PT 570 § 1464a), in PT 254 § 292b für das Blut (*dšr*) von unbestimmten Feinden des Verstorbenen und in PT 456 § 854a nach der Interpretation von Hermann Kees[4] für die blutrote Farbe der Sonne (*bꜣ jmj dšr=f*) beim Gemetzel ihrer Feinde. In PT 369 § 643b heißt es: "Dein Feind ist geschlagen worden durch die Horuskinder, sie haben sein Schlagen rot (d.h. blutig, *sdšr ḥwjt*) gemacht"[5]. Zwei andere Termini finden sich in PT 273-274 § 401c als Namensbestandteil des Dämons „Der über der Rötung ist" (*Ḥrj-ṯrwt*) – die "Rötung" (*ṯrwt*) bezeichnet das Blut von Göttern und Menschen – und in PT 301 § 451c mit *ṯr* für das Blut des Horusauges, sowie in PT 570 § 1464a mit *jns* als eine weitere Bezeichnung des Verstorbenen als "das Rote, das aus Isis hervorgekommen ist" (*jns pr m ꜣst*).

---

[1] Im Sinne von "Hat er über dich triumphiert?".

[2] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 301f n.4 mit Bezug auf *WB* I, S. 447.

[3] Westendorf in *LÄ* I, 840 (s.v. *Blut*). Vgl. Alliot in *RdE* 10 (1955), S. 1-7 und Schenkel in *ZÄS* 88 (1963), S. 140.

[4] Kees, *Farbensymbolik*, S. 448, vgl. Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 152 n. 4.

[5] Brunner-Traut in *LÄ* II, 124 (s.v. *Farben*) wie Kees, *Farbensymbolik*, S. 441 n. 135 und S. 455 weisen darauf hin, daß "rotmachen" (*sdšr*) "töten" bedeutet. Zu *dšr*, Blut – auch mit der Bedeutung "colère = Wut" –, s. Lefebvre in *JEA* 35 (1949), S. 72. Für die Verbindung von Blut mit der Farbe Rot vgl. Griffiths in *FS Widengren*, S. 83. Nach Kees, *Farbensymbolik*, S. 456 scheint die unmittelbare Bezeichnung einer Untat des Seth als *dšrt* erst ab dem Mittleren Reich aufzutreten (P. Ebers 1, 14-15), s. dazu jedoch Kapitel II.2.4.2-3.

In den Pyramidentexten kann also für das Blut der Feinde des Osiris sowohl *snf* als auch *dšr* verwendet werden, während für das des Verstorbenen ebenfalls u.a. *snf* eingesetzt wird[1].

Besonders ungewöhnlich bleibt für PT 691 B die Vorstellung, daß Seth vom Blut des Osiris getrunken haben könnte, und nicht umgekehrt. Weit verbreitet ist in der ägyptischen Vorstellungswelt dagegen die Vernichtung von Feinden des Osiris oder des Sonnengottes durch das Trinken ihres Blutes[2], wie z.B. in CT 556 (VI, 157f): "'Go to my father Osiris', says Horus (who is over) the blood of the red bulls" (*snf* (*?*) *n k3.w dšr.w*), in CT 384 (V, 51a): "Your blood is drunk among those who rage" (*swr snf=k m-m nšn*) oder im Buch von der Himmelskuh, nach dem Hathor als Sachmet das Blut (*snf*) der Menschen trinken will, die sich gegen ihren Vater Re aufgelehnt haben. Sie wird mit 7000 auf die Erde ausgegossenen Krügen mit rotem Mineral gefärbten Bieres besänftigt, von dem gesagt wird, daß es wie das Blut der Menschen war[3]. Im Opferritual dient häufig Wein zur Besänftigung einer erzürnten Gottheit, er symbolisiert das Blut der überwundenen Feinde[4]. In TB 125 (72) wird einer der 42 Totenrichter als "Blutfresser" bezeichnet, und in Abschnitt (5-9) heißt es: "Ich kenne die Namen dieser 42 Götter, die mit dir sind in dieser Halle der Vollständigen Wahrheit, die von denen leben, die zum Bösen gehören und sich von ihrem Blut nähren an jenem Tag, an dem Rechenschaft abgelegt wird vor Osiris". Das Traumbuch des P. Chester Beatty III (= P. BM 10683, recto V, 3 und IX, 18) gibt zwei Deutungen von Träumen, in denen Blut getrunken wird, beide Träume werden als Sieg über die Feinde bzw. als Kampf interpretiert[5]. In Edfu wird das Blut des Seth, der die Gestalt eines Nilpferdes hat, und von anderen Feinden, die das Heiligtum schädigen wollen, getrunken[6]. In Dendera heißt es an die Schlächter des Seth gerichtet: "Schlürft sein Blut"[7] und auf dem großen Pylon in Philä soll der König ebenfalls das Blut seiner Feinde schlürfen (*sẖb snf*)[8]. Neben der Bedeutung der völligen Vernichtung des Feindes durch das Trinken seines Blutes wird gleichzeitig die Vorstellung eine Rolle gespielt haben, sich seine Lebenskräfte einzuverleiben[9].

---

1 Vgl. zudem Lange, *Magische Papyrus Harris*, S. 84, P. Harris 501 (= P. BM 10042), X, 3-4, in dem von wilden Tieren, die Fleisch fressen und Blut trinken (*swr=sn m snf*) gesprochen wird.

2 Vgl. auch Zandee, *Death*, S. 151f, B.5.w.

3 Vgl. Hornung, *Mythos*, S. 39f, Brunner in *LÄ* VI, 775 (s.v. *Trunkenheit*), Dils in *Ritual and Sacrifice*, S. 119 und Griffiths, *Plutarch's De Iside*, S. 277 mit n. 1 und weiterer Literatur. Bei dem roten Mineral handelt es sich um *djdj*, vgl. Harris, *Minerals*, S. 155-157, der die blutrote Farbe des Minerals als Hauptcharakteristikum bezeichnet.

4 Vgl. Westendorf in *LÄ* I, 842 (s.v. *Blut*), Wildung in *LÄ* II, 147 (s.v. *Feindsymbolik*), Wortmann in *Bonner Jahrbücher* 168 (1968), S. 97 (g) und ders. in *ZPE* 2 (1968), S. 227f mit weiterer Literatur sowie Dils in *Ritual and Sacrifice*, S. 118-120 mit einem Verweis auf die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe (Edfu), nach der die rote Färbung des Nils in der Überschwemmungszeit durch das Blut des Seth hervorgerufen wurde, als Horus ihn erschlug. Daraufhin fragte Re den Horus, ob dieser Wein bzw. Trauben in den Nil geschüttet habe; vgl. zu diesem Text auch Roeder, *Urkunden*, S. 122, Fairman in *JEA* 21 (1935), S. 28 und Wortmann in *ZPE* 2 (1968), S. 229.

5 Die beiden Stellen lauten: "...indem er Blut [trinkt]: Gut. Das Erreichen des Äußersten seiner Feinde" und "...indem er Blut trinkt: Schlecht. Kampf liegt vor ihm", vgl. Leitz in *Heilkunde und Hochkultur* I, S. 239 und 243.

6 Vgl. Alliot, *Culte d'Horus* II, S. 749, 759f und 775 sowie Bonhême in *FS Leclant* II, S. 51.

7 Vgl. Kees, *Farbensymbolik*, S. 460.

8 Junker, *Grosse Pylon*, S. 17, 9.

9 Westendorf in *LÄ* I, 841 (s.v. *Blut*).

Es ist naheliegend, daß diese Absicht ebenso hinter Spruch PT 691 B § 2127c-d steht, in dem Seth angeklagt wird, das Blut des Osiris getrunken zu haben, und sich eventuell auf diese Weise rituell der Kräfte des Osiris bemächtigt hat[1]. Lediglich in einigen sehr späten Texten, wie dem spätzeitlichen magischen Papyrus London und Leiden (P. BM 10070 / Leiden I 383, XV, 12-15)[2], finden sich Äußerungen, die hier erhellend wirken könnten: Das Blut des Osiris (*snf n Wsjr*) wird dort im Rahmen eines Liebeszaubers mit Wein assoziiert und von Isis getrunken, damit sie Osiris auf immer lieben möge, so wie die mit dem Zaubertrank zu beeinflussende Frau. Robert K. Ritner[3] interpretiert eine Stelle in einem anderen Liebeszauber in griechischer Sprache aus dem 5. Jahrhundert n.Chr. (P. Köln Inv. 3323) dahingehend, daß bei "The power of the blood drunk by Seth" geschworen wird. Hans Dieter Betz und Dierk Wortmann verstehen diese Stelle dagegen so, daß hier im Gegenteil das Blut des Seth getrunken werden sollte.

Es steht zu vermuten, daß Seth sich in PT 691 B am Blut seines zwischen ihm und der Herrschaft stehenden Bruders Osiris berauschen und magisch stärken wollte. Er ermordete seinen Bruder (indem er ihm sein Leben nahm, siehe PT 691 B § 2127b), triumphierte über ihn (*jršrš*, § 2127c) und anschließend trank er sein Blut (§ 2127c-d). Diese vampirhafte Handlungsweise entspricht durchaus der Beschreibung des sogenannten Kannibalenhymnus PT 273-274 (siehe Kapitel I.3.4), in dem der Verstorbene sich Menschen und Götter einverleibt und in § 401c betont wird, daß er "über der Rötung" des Blutes der gefesselten Götter ist.

II.2.3.5 Der Speichel des Seth als Waffe gegen Osiris

Der Gedanke, den PT 29 § 20d äußert, ist ebenfalls ungewöhnlich und nur einmal belegt: Das Horusauge vertreibt den Ausfluß des Verstorbenen, "...indem es dich schützt vor der Überschwemmung (*ꜣgb*) von der Hand des Seth"[4]. Faulkner übersetzt *ꜣgb* aufgrund des Flüssigkeit andeutenden Determinativs (Flüssigkeitstropfen) statt dessen mit "Schweiß (?)". Möglicherweise ist jedoch der giftige ätzende Speichel des

---

[1] Dies gilt ebenso für andere Kulturen: In Israel, wie auch im Islam, ist das Trinken von Blut gerade aus diesem Grund verboten, da es als Lebensträger galt. Vgl. Barth, *Errettung*, S. 23, z.B. Lev. 17, 10-12 (Hervorhebung durch den Verf.): "Wenn jemand aus dem Hause Israel oder von den Fremden, die sich in eurer Mitte aufhalten, irgendwie Blut genießt, so werde ich gegen eine solche Person, die Blut genießt, mein Angesicht richten, und ich werde sie aus ihrem Volke austilgen. *Denn das Leben des Körpers ist in seinem Blute.* Und nur für den Altar habe ich es euch überlassen, damit es eure Seelen entsündige. Denn das Blut bewirkt Sühne für ein Leben. Darum gebiete ich den Israeliten: Niemand von euch darf Blut genießen. Auch der Fremde, der in eurer Mitte wohnt, darf kein Blut genießen". Auch von erjagtem Wild mußte das Blut vergossen und mit Erde bedeckt werden (Lev. 17, 13-14).

[2] Griffith, *Demotic Magical Papyrus* I, S. 106f, II, Tf. XV, 13f und Lexa, *Magie* II, S. 139f. S. hierzu als Kommentar Griffiths, *Plutarch's De Iside*, S. 277, Morenz in *ZÄS* 84 (1959), S. 138 wieder abgedruckt in Morenz, *Religion und Geschichte*, S. 271 n. 32, Meyer in *LÄ* VI, 1175 (s.v. *Wein*), van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 106 n. 2 und Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, S. 103 n. 2.

[3] Ritner, *Mechanics*, S. 109 übersetzt mit Verweis auf Betz, *Papyri*, S. 308, 20f mit n. 8-10 (Nr. PGM CI), wo es heißt: "With pleasure I conjure the one in the temple (Osiris), and the blood which the great god IOTHATH (Hermes-Thoth) has received". S. Wortmann in *Bonner Jahrbücher* 168 (1968), S. 96f ("Ich beschwöre den, der im Tempel glücklich ist, und das Blut, das der große Gott Iothath genommen hat (trank)") und ders. in *ZPE* 2 (1968), S. 227-230.

[4] Vgl. Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten*, S. 31, die für diese Stelle eine Anspielung auf das Ertränken des Osiris durch Seth sehen möchte, eine Interpretation, welche in Kapitel II.2.3.2 widerlegt wurde. Zur Deutung von *ꜣgb* als (den Verstorbenen bedrängenden) "Urozean" bzw. "Überschwemmung" vgl. Ward in *JEA* 59 (1973), S. 228-231.

Seth gemeint, der für Osiris eine Gefahr darstellte[1]. Genauso wie der Wind als Atem des Seth aufgefaßt werden konnte, kann ebenso sein Speichel als Quelle von Sturzregen und Überschwemmungen verstanden worden sein[2].

Der menschliche (und ebenso der göttliche) Speichel wies nach Ansicht der Ägypter verschiedenartige Eigenschaften auf. Er hatte schützende, d.h. Übel abwehrende Wirkung[3], er war Kraftüberträger[4] und ihm wurden schöpferische, aber auch destruktive Kräfte zugeschrieben. Diese ambivalente Kraft war es, die den Speichel in der Form eines "Heilgiftes" heilend wirken lassen konnte, wofür sicher seine schwach antibakterielle Wirkung den Ausschlag gegeben hat[5]. Zudem beseitigte er kultische Unreinheit, konnte andererseits jedoch zum Ausdruck sozialer Verachtung eingesetzt werden (Bespucken)[6]. Seine Wirkungskraft bezog er aus der Eigenschaft, eine Ausscheidung des menschlichen Körpers zu sein (ähnlich wie Tränen, Sperma, Urin und ebenso der Ausspruch), dadurch war er für die Ägypter automatisch eine "potentiell machtvolle Substanz"[7]. Es hängt wahrscheinlich mit den unterschiedlichen Wirkungsweisen des Speichels zusammen, daß es für ihn zahlreiche verschiedene Termini im Ägyptischen gab – im Vergleich zur deutschen oder englischen Sprache, in denen es jeweils nur zwei Begriffe für Speichel oder Spucke(n) gibt. Viele von ihnen wurden – ebenso wie im Deutschen – onomatopoetisch gebildet und erinnern an beim Spucken entstehende Laute. Eine eingehende Untersuchung der Anwendung dieser Termini liegt nach Kenntnis des Verfassers bis jetzt noch nicht vor[8].

In den Pyramidentexten sind in etlichen Sprüchen Termini für den Speichel bzw. das Spucken und mit ihnen verwandter Begriffe zu finden:

1. für Spucken oder Speien:
   ꜥꜣꜥ (PT 593 § 1628c)[9], *jšš* (PT 600 § 1652c, PT 660 § 1871a), *bš* / *bšš* (PT 154 § 92c, PT 285 § 426a, PT 570 § 1460b), *psg* (PT 215 § 142a, PT 684 § 2055a und

---

[1] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 6 und Te Velde, *Seth*, S. 85. Die Parallele in den Stundenwachen (2. Stunde des Tages, 16), Junker, *Stundenwachen*, S. 39, läßt dieser unübersetzt und -kommentiert.

[2] Für Seth als den Herrn von Urgewalten und Naturkatastrophen vgl. Zandee in *ZÄS* 90 (1963), S. 144ff.

[3] Wie z.B. das Gift bzw. Feuer der Uräusschlange oder der Speichel, den Seth – im Bug des Sonnenschiffs stehend – gegen Apophis spuckt (vgl. Allen, *Book*, S. 136: Spruch TB 146, w § S9). S. auch Ritner, *Mechanics*, S. 85 ("Defensive spitting") und S. 86f n. 411f für Beispiele aus dem Seth-Vernichtungsritual (*Urk.* VI) und dem Apophisritual (P. Bremner-Rhind) zur Abwehr des Seth oder Apophis durch Bespucken.

[4] Ritner, *Mechanics*, S. 87: "Saliva is not itself the blessing or curse, but only its conveyer or medium. In execration ritual, saliva is infused with the spoken curse, which spitting directs upon the victim's image".

[5] S. z.B. Ritner, *Mechanics*, S. 80. Der Speichel des Thoth heilte das verletzte Mondauge, s. auch Kees in *ZÄS* 60 (1925), S. 7f.

[6] Vgl. Zibelius in *FS Westendorf* I, S. 405f.

[7] Zu diesen allgemeinen Ausführungen vgl. Zibelius in *LÄ* V, 1125f (s.v. *Speichel*), dies. in *FS Westendorf* I, S. 399-407, besonders S. 399 n. 1: "Was das Körpersystem verläßt, ist nicht länger Teil von ihm und deshalb gefährlich", weil es nicht mehr zurückholbar ist, und Ritner, *Mechanics*, S. 73-92. Für den Begriff "Heilgift" s. Westendorf in *ZÄS* 96 (1970), S. 146 n. 9.

[8] Die einzige Ausnahme bilden hier einige kurze Bemerkungen von Ritner, *Mechanics*, S. 87 n. 417 über die neutrale Anwendung von *tf* und *jšš*.

[9] Vgl. hierzu den Eintrag zu dem mit Sicherheit als verwandt zu betrachtenden Begriff ꜥꜣꜥ "Sperma / Giftstoff" in Deines / Westendorf, *Grundriss* VII,1, S. 129-133, besonders S. 132 § 7; es handelt sich um eine durch das Sperma bzw. das Gift von Dämonen verursachte ꜥꜣꜥ-Krankheit.

§2056a), *nẖ* (PT 669 § 1965a)[1], *nšnš* (PT 222 § 205a), *stj* (PT 230 § 230b), *tf* / *tfn* (PT 385 § 678a, PT 600 § 1652c)

2. für Speichel:
   jsd (PT 247 § 261a, PT 455 § 850a, PT 593 § 1628c), *jšw* (PT 241 § 246a)[2], *jšš* (PT 34 § 26c-d (2x), PT 455 § 850a), *psg* (PT 324 § 521a), *nẖwt* (PT 669 § 1965a), *nš* (PT 534 § 1270b), *nšš* (PT 222 § 199a)[3], *tf* (PT 237 § 241a, PT 278 § 419b)

3. für 'Ausgespucktes' als Gift einer Schlange (vergleiche auch Kapitel IV.3.1):
   "Wasser" – *mw* (PT 230 § 230b, PT 285 § 426b), "Sperma" – *mtwt* (PT 298 § 443a, PT 727 § 2255a), "Geifer / Gift" – *nẖ* (PT 390 § 686b), "Erguß" – *ẖfẖft* (PT 255 § 295d und § 298c), "Flamme" – *sḏt* (PT 233 § 237a, PT 727 § 2254d)

4. für Gifttropfen und Giftdrüsen bzw. -zähne einer Schlange:
   nšs (PT 285 § 426a), *šs.wj* (PT 285 § 426a), *nšf.wj* (PT 230 § 230a)

Es lassen sich nun deutliche Unterschiede in der Anwendung feststellen. Während *psg* für Speichel und spucken in einem Kontext verwendet wird, der Heilung des Horusauges (PT 215 § 142a) und von Kahlheit (PT 324 § 521a, PT 684 § 2055a-2056b) verspricht[4], tritt *tf* / *tfn* u.a. in einem Spruch auf, der die Erschaffung von Tefnut (*Tfnt*) durch Atum behandelt (PT 600 § 1652c). In diesem Spruch und PT 660 § 1871a wird die gleichzeitige Erschaffung von Schu (*Šw*) durch Atum entsprechend als Wortspiel mit *jšš* umschrieben, beide Termini ahmen onomatopoetisch die Geräuche des Ausspeiens nach[5]. *Jšš* wird des weiteren sowohl für den Speichel von Horus und Seth (PT 34 § 26c-d), wie auch allein für den des Horus (PT 455 § 850a) zu Reinigungszwecken verwendet. Im ersteren Falle wird der *jšš*-Speichel mit *smjn*-Natron verglichen[6]. *Nšš* wird wiederum der Speichel des Cheper (*H̱pr*) als Synonym für die von Atum geschaffene Erde genannt (PT 222 § 199a).

Tf und *nẖ* werden in Sprüchen zur Abwehr von Schlangen und feindlichen Gottheiten eingesetzt (PT 237 § 241a, PT 278 § 419b, PT 390 § 686b)[7], während *Nš*-

---

[1] Vgl. Deines / Westendorf, *Grundriss* VII,1, S. 479: "sich ergießen, herausquellen" und zu allen verwandt gebildeten Wörtern wie *jšf* und *nšf* vor allem Ward in *Orientalia* 31 (1962), S. 410f.

[2] S. hierzu Deines / Westendorf, *Grundriss* VII,2, S. 842 § 1.

[3] Vgl. zu *nš* und *nšš* Deines / Westendorf, *Grundriss* VII,1, S. 483f und 485.

[4] Vgl. Faulkner in *JEA* 16 (1930), S. 171f n. 4 und Kees in *ZÄS* 60 (1925), S. 7f: Thoth heilt als Mondgott das Mondauge mit Speichel (s. auch *Urk.* V, 35 = TB 17, Abschnitt 17); das Bespeien zur Heilung wird auch auf Osiris ausgedehnt. Zur Bedeutung von *psg* als Heilmittel s. Deines / Westendorf, *Grundriss* VII,1, S. 298.

[5] Vgl. dazu Barta, *Neunheit*, S. 87 und 90. Für die Erschaffung durch Speichel wird in den Sargtexten ebenfalls in der Regel *jš(š)* und *tf* eingesetzt, gelegentlich jedoch auch *bš* und *jsd*, Bickel, *Cosmogonie*, S. 76-78.

[6] PT 34 wird im Mundöffnungsritual des Neuen Reiches tradiert, in dem auch das gleiche Vokabular weiterverwendet wird, s. Otto, *Mundöffnungsritual*, I, S. 10 d und II, S. 44-47, Szene 4, besonders S. 47. Plutarch, *Moralia* V, Kapitel 32 berichtet, daß Salz als "Speichel des Seth" bezeichnet wurde. Zum Zweck des Rituals vgl. vor allem Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten*, S. 47-50: Beim Kauen des Natronsalzes vermengt sich dieses mit dem Speichel und löst sich auf, das Ausspucken der Lösung bewirkt die Reinigung: "Denn die Reinheit des Mundes war Voraussetzung, um die Speiseopfer genießen zu können" (S. 49).

[7] Im Sinne von: Das Gift der Schlange oder des abzuwehrenden Gottes soll sich gegen diese wenden. Zur abwehrenden Wirkung vgl. Ritner, *Mechanics*, S. 84: "Within such spells, these taunts are designed not

"Auswurf" in PT 534 § 1270b einen Fluchnamen für den Gott Chentiirti bildet. Eine Schlange wird im übrigen in PT 241 § 246a als *jšw*-"Auswurf" einer Mauer bezeichnet. Mit *nšnš* wird in PT 222 § 205a[1] die Art der Geburt des Seth beschrieben: "Den die Schwangere (Nut) von sich gegeben ('ausgespien', *nšnš*) hat". Seth gilt außerdem als der Verursacher von Unwettern – ägyptisch *nšn* (z.B. PT 255 § 298b, PT 261 § 326d) oder *sšn* (z.B. PT 519 § 1207d). *Nšn* wird gerne mit der liegenden Sethtierhieroglyphe (Gardiner, *Signlist* E 21) und Wasserlinien geschrieben[2].

Die in unserem Zusammenhang besonders interessanten Termini werden im folgenden ausführlich behandelt.

PT 593 § 1628c lautet: "...und sie (die große Götterneunheit, Geb und Nut) haben verhindert, daß er (Seth) seinen Speichel (*jsd*) gegen dich (Osiris) verspritzt (*ꜥꜣꜥ*)". Raymond O. Faulkner[3] möchte *jsd* hier im übertragenen Sinne mit "schlechtem Einfluß" übersetzten. In PT 247 § 261a heißt es: "Der Herr des Gewitters (*nb qr*, das ist Seth[4]), der Geifer (*jsd*)[5] ist ihm verboten (*jsꜣḫ*)[6]". Wiederum im übertragenen Sinne wollen Faulkner und Sethe *jsd* hier als Regen verstehen, Piankoff[7] dagegen als Zorn.

Bereits Jean Sainte Fare Garnot dachte bei diesen Beschreibungen hypothetisch an ein feindliches Sethtier, das seinen Speichel verspritzt, wie dies z.B. bestimmte Schlangenarten (Speikobra, *Naja mossambica pallida*) tun[8]. Er verfolgte diesen Gedanken jedoch nicht weiter, da das eigentliche mit Seth identifizierte Tier wohl eher ein Fabelwesen darstellt. Es könnte sich bei dem hier gemeinten Tier des Seth aber sehr wohl um eine Giftschlange handeln, denn das von einer Schlange in die Augen ihres Gegners gespuckte Gift konnte von den Ägyptern irrtümlich leicht als brennen-

---

merely to insult the recipient, but to repel him forcibly. There is thus little distinction between (psychological) insult and (magical) curse".

[1] S. auch Nt 576 und Te Velde, *Seth*, S. 104, wo er darauf aufmerksam macht, daß auch Apophis (*ꜥꜣpp*), der in der Spätzeit ohnehin mit Seth identifiziert wird, nach einem Esna-Text ebenfalls aus dem Speichel (*pꜥt*) der Göttin Neith, der Mutter des Re, enstanden ist, vgl. dazu ebenfalls Bickel, *Cosmogonie*, S. 227f. Mit *pꜥt* und *ꜥꜣpp* liegt wieder ein Wortspiel vor, wie auch *nšnš* und *Stš* gewisse lautliche Parallelen aufweisen. Dem dualistischen Verständnis der alten Ägypter entspricht es übrigens, daß beide negativ angesehenen Götter (Seth und Apophis) gegen ihre positiv verehrten Brüder (Osiris und Re) kämpften.

[2] Vgl. Kaplony, *Kleine Beiträge*, S. 192f (287).

[3] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 244 und ebenso Ritner, *Mechanics*, S. 84. Vgl. zudem den Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 33): "Sein Geifer (*jsd*) soll nicht sprudeln (*ꜥꜣꜥ*) gegen dich", vgl. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 134 und 138.

[4] Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 120 möchte in diesem Spruch den "Herrn des Gewitters" mit Horus identifizieren, obwohl er diese Bezeichnung sonst dem Seth zuordnet. Er übersetzt dann: "The lord of tempest prevented the saliva of Seth". Diese Übersetzung stützt er auf die Überlegungen von Sainte Fare Garnot in *JNES* 8 (1949), S. 101. Der Verf. kann sich dieser Interpretation nicht anschließen. Auch Erman in *ZÄS* 32 (1894), S. 6 und 16 plädiert für Seth, fraglich bleibt auch die Übersetzung von TB 174 (18), vgl. Allen, *Book*, S. 182 a § S 3.

[5] Es ist nicht sicher, ob die hinter *jsd* folgende Sethtierhieroglyphe als Determinativ für Speichel (so Sethe und Piankoff) anzusehen oder zusätzlich als "Seth" (so Faulkner und Mercer), im Sinne von "Geifer des Seth" zu übersetzen ist. S. auch Sainte Fare Garnot in *JNES* 8 (1949), S. 101 und Sethe, *Dramatische Texte*, S. 134 (Zeile 33), wo kein Sethtier als Determinativ für *jsd* verwendet wird.

[6] Sainte Fare Garnot in *JNES* 8 (1949), S. 101f zieht die Übersetzung "neutralisieren" (des giftigen Speichels des Seth) vor.

[7] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 60 n. 4, Sethe, *Komm.* I, S. 258, Piankoff, *Pyramid*, S. 28.

[8] Sainte Fare Garnot in *JNES* 8 (1949), S. 101. S. hierfür auch Störk in *LÄ* V, 646 (s.v. *Schlange*) und Johnson, *Cobra Goddess*, S. 14f sowie Leitz, *Schlangennamen*, S. 59-62. Rudnitzky, *Aussage*, S. 17 vermutet anhand der bekannten Stelle aus dem Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 33), daß es sich um einen Esel handeln könnte, dem vor Anstrengung der Schaum vor dem Maul steht.

der giftiger Speichel angesehen worden sein. Allerdings wurde bisher kaum vermutet, daß Seth mit einer Schlange identifiziert werden konnte (siehe dazu Kapitel IV.5)[1].

Wolfhart Westendorf macht darauf aufmerksam, daß der in PT 593 § 1628c belegte Begriff ꜥꜣꜥ "verspritzen" wiederum in P. Berlin 3038 (5, 9) substantiviert als "Krankheitsstoff" neben *mtwt* genannt wird, beide Termini bezeichnen das männliche Sperma, *mtwt* darüberhinaus auch gerne das Gift der Schlangen. Daneben existiert das Verbum ꜥꜣꜥ[2], welches "Samen ergießen" bedeutet. Hier liegt also ebenfalls die gedankliche Assoziation vom Sperma bzw. Speichel des Seth mit Gift vor.

In PT 455 § 850a-851b, der schwierig zu verstehen ist, wird der Speichel des Seth ebenfalls mit *jsd* umschrieben, der des Horus dagegen mit *jšš*: "Der Speichel (*jšš*), der aus dem Mund des Horus hervorgekommen ist und der Geifer (*jsd*), der aus dem Mund des Seth hervorgekommen ist, mit dem Horus gereinigt ist, damit das Schlechte (*ḏwt*), das an ihm war, dadurch zu Boden abgelöst (*sfḫ*) werde, nachdem Seth (es) ihm getan hatte; mit dem Seth gereinigt ist, damit das Schlechte (*ḏwt*), das an ihm war, dadurch zu Boden abgelöst (*sfḫ*) werde, nachdem Horus (es) ihm getan hatte; und mit dem dieser Pepi gereinigt ist und damit das Schlechte (*ḏwt*), das an ihm war, dadurch zu Boden abgelöst (*sfḫ*) werde, was dir *Nwt=k-nw* getan hat, zusammen mit deinen Geistern (*ꜣḫ.w*)". Dieser Spruch kann theoretisch auf mehrfache Weise gedeutet werden. Einerseits könnte man vermuten, daß Horus und Seth sich während ihres Kampfes gegenseitig anspuckten und dann vom Speichel gereinigt werden mußten[3]. Mercer[4] vermutet dagegen, daß beide Götter über ihren eigenen Speichel alles Übel, das sie einander getan hatten, wie Gift ausschieden und auf den Boden spuckten. Diese Überlegung ist bereits sehr gut, aber noch nicht ganz überzeugend. Von großer Bedeutung ist in diesem Spruch der Unterschied zwischen den Termini *jsd* und *jšš*. Der Speichel des Seth ist tendenziell für alle anderen Wesen giftig, über die Giftigkeit des Speichels des Horus wird jedoch nichts gesagt. Für diesen Spruch ist davon auszugehen, daß der Speichel beider Götter wie das in § 849c genannte *smjn-* und *bd-*Natron zur Reinigung (vielleicht auch zur Heilung?) dienen sollte, um alles Übel von Horus und Seth sowie vom Verstorbenen, abzuwaschen (§ 850b-851a), analog zu dem

---

1 Vgl. Te Velde, *Seth*, S. 162 mit Stellenverweisen auf Esel, Stier, Greif, Nilpferd und Schwein als Tiere des Seth. Soweit der Verf. weiß, spuckt allerdings keines dieser Tiere mit Gift oder Speichel. Vgl. zudem Westendorf in *ZÄS* 96 (1970), S. 147f und Kapitel II.2.1 über die Namen des Seth.

2 Westendorf in *ZÄS* 96 (1970), S. 146 (P. med. Bln 58), *WB* I, S. 166, 16-18, Dawson in *JEA* 21 (1935), S. 39f und van de Walle in *JNES* 31 (1972), S. 74f und S. 82. S. auch Kees in *ZÄS* 57 (1922), S. 114, mit Verweis u.a. auf das Apophisbuch (= P. BM 10188) 28, 27 für ꜥꜣꜥ als "Ausfluß" = Sperma. Vgl. auch PT 518 § 1200b ꜥꜣꜥ als "Quelle" und PT 630 § 1788a ꜥꜣꜥ für "fließen", sowie Westendorf in *ZÄS* 92 (1966), S. 128ff und Borghouts, *Papyrus Leiden I 348*, S. 99f n. 173. Ritner in *JARCE* 27 (1990), S. 33f mit n. 28 interpretiert ꜥꜣꜥ darüber hinaus als sexuell übertragbare giftige Körperflüssigkeit eines Dämons, welche in der Nacht dem schlafenden Opfer durch das Ohr eingeträufelt wird, zum Ohr als Sexualorgan und zum Bedeutungsfeld Speichel / Sperma / Gift / Begattung durch das Ohr / Nachtdämon / Schlange / Seth vgl. Störk in *GM* 5 (1973), S. 33-38 und ders. in *GM* 8 (1973), S. 39-42.

3 So wohl Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 38 und Sethe, *Komm.* IV, S. 107: "...und der Geifer des Seth tritt denn auch sonst immer als böser Auswurf gegen einen Gegner (Horus, Osiris) auf". S. generell auch ders., *Dramatische Texte*, S. 134 (Zeile 33).

4 Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 433 mit Verweis auf Jéquier, *Considérations*, S. 55 und das reinigende Wasser der christlichen Taufe. In Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 771f ändert er jedoch seine Meinung mit Hinweis auf Sethe, *Dramatische Texte*, S. 138 und vermutet, daß in § 850a-b beider Götter Speichel nur zur Reinigung des Horus dienen soll; er berücksichtigt dabei aber nicht § 850d-e (Reinigung des Seth).

mit dem *jšš*-Speichel von Horus und Seth identifizierten *smjn*-Natronsalz[1] in PT 34 § 26c-d. Daher ist es am überzeugendsten, zu schließen, daß jeder Gott sich selbst mit seinem Speichel von dem Übel reinigen soll, welches der andere ihm angetan hatte. Dabei kann Seth nicht erneut Horus mit seinem giftigen Speichel verletzen[2]. Jean Sainte Fare Garnot[3] vermutet überdies, daß es sich bei dieser Anspielung auf den Horus-Seth Mythos um ein real durchgeführtes (Reinigungs-)Ritual handelt; dem ist – gerade unter Berücksichtigung der Übernahme von PT 34 § 26c-d in das Mundöffnungsritual des Neuen Reiches – unbedingt zuzustimmen.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß für den (positiv bewerteten) Speichel des Horus in PT 455 § 850a das Wort *jšš* benutzt wird, für den Speichel des Seth dagegen der Terminus *jsd*. Ausnahmsweise positiv wird der Speichel des Seth in PT 34 § 26c-d bewertet, in dem er zugleich mit dem Terminus *jšš* bezeichnet ist und Seth an dieser Stelle das reinigende *smjn*-Natron ausspuckt.

Der Angriff der Gefolgsleute des Seth auf das Horusauge wird wiederum mit einem anderen Terminus (*bš* / *bšš*) bezeichnet, der in den Pyramidentexten nur hier und ausschließlich für sie verwendet wird; PT 154 § 92c lautet: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, das sie (das Gefolge des Seth) ausgespuckt (*bš*) haben; verhindere, daß er (Seth) es verschlingt (*ꜥm*)" und PT 570 § 1460b-c: "Pepi ist das Auge des Horus, das nicht gekaut (*wg*) und ausgespuckt (*bšš*) worden ist, nicht ist er gekaut (*wg*) und ausgespuckt (*bšš*) worden" (so Variante 1 bei Pepi I.) bzw. "Pepi ist das Auge des Horus, indem es gekaut und ausgespuckt ist, er ist gekaut und ausgespuckt worden" (Variante 2 bei Pepi I. und Merenre I.).

Die Untersuchung des zum Wortfeld "Speichel" und "Spucken" gehörenden Vokabulars der Pyramidentexte hat gezeigt, daß für die verschiedenen Bedeutungsnuancen unterschiedliche Begriffe verwendet werden. Als Ergebnis kristallisiert sich heraus, daß der Terminus *jsd* zur Bezeichnung des giftigen Speichels des Seth nur für ihn reserviert ist; keine andere Gottheit bekommt diesen Begriff zugeordnet, er wird bei keiner anderen Gelegenheit verwendet. Dies gilt auch für das Verbum *ꜥꜣꜥ* – "spucken", das ihm vorbehalten bleibt. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß medizinische Texte eine *ꜥꜣꜥ* genannte Krankheit beschreiben, die durch das Sperma bzw. das Gift von Dämonen hervorgerufen wurde. Der Angriff des Gefolges des Seth auf das Horusauge wird mit *bš* / *bšš* bezeichnet, einer Vokabel, die wiederum für diese Feinde reserviert ist und sonst in den Pyramidentexten nicht auftritt.

In den Sargtexten (CT 315 (IV, 97)) wird berichtet, daß Seth und sein Gefolge durch Bespucken abgewehrt werden, diese Handlung wird bezeichnenderweise mit *jsd* benannt, es handelt sich also gewissermaßen um ein gegen das Gift des Seth eingesetztes Gegengift gleicher Bezeichnung[4]. Allerdings kann in den Sargtexten auch der Schöpfungsvorgang des Atum unter Einsatz seines Speichels mit *jsd* beschrieben

---

[1] Nach Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten*, S. 14 und 50 handelt es sich bei *smjn* wohl um ein älteres Wort für *ḥsmn*, also oberägyptisches Natron.

[2] S. unterstützend zu dieser Interpretation die gegliederte Übersetzung bei Firchow, *Stilistik*, S. 140. Der Verstorbene würde in § 851a dann wohl mit dem Speichel des Horus gereinigt.

[3] Sainte Fare Garnot in *JNES* 8 (1949), S. 102. S. Otto, *Mundöffnungsritual* I, S. 10 d und II, S. 44-47 Szene 4) und Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten*, S. 56f, die hier mit der Reinigung der beiden Kontrahenten zugleich eine Versöhnung annehmen möchte.

[4] Vgl. Ritner, *Mechanics*, S. 87: "As a form of 'venom against venom', this ceremonial spitting ensured the 'social death' of its victim". CT 315 (IV, 97) lautet: "I have warded off Seth for you, I have spat (*jsdjj*) on his confederacy for you...".

werden wie in CT 527 (VI, 119i)), daneben kann *bš* in CT 610 (VI, 224a-b) das Ausspeien (?) von Schu bezeichnen[1]. Anscheinend ist die starke Restriktion in der Verwendung der einzelnen Termini nach den Pyramidentexten nicht mehr vorhanden.

Der Speichel des Horus wird dort dagegen immer *jšš* genannt. Es besteht hier für die Pyramidentexte parallel zu der in Kapitel II.2.2 herausgestellten unterschiedlichen Terminologie für das Gefolge des Seth und der anderen Götter genauso eine strikte Trennung zwischen Begriffen, die alleine für den Gott Seth und sein Gefolge reserviert sind, und den für alle anderen Gottheiten verwendeten. Daß gerade Seth und Apophis), die eigentlichen Feinde der Ordnung (*mꜣꜥt*), durch die gemeinsame Art ihrer Geburt (von ihren Müttern ausgespien) charakterisiert werden und durch ihr Spucken als Feinde des Osiris und Re auftreten, ist im übrigen bezeichnend, wie bereits Robert K. Ritner feststellte[2].

Zuletzt sei noch auf CT 335 (IV, 236a) = TB 17 (112-114, Abschnitt 16 = *Urk.* V, 32, 7)) hingewiesen, wo Seth den Horus verletzt, indem er ihm *sṯꜣw* ins Gesicht wirft. Dadurch verliert Horus sein Auge. Während Hermann Grapow (*Urk.* V) und Erik Hornung diesen Terminus mit "Schmutz" übersetzen, wählt Philippe Derchain[3] vielmehr die Übersetzung mit *miasme*, er denkt dabei an eine giftige Ausdünstung bzw. Ausscheidung.

II.2.3.6 Osiris, der Müdegemachte

Als Folge des Mordanschlages von Seth wird Osiris als "Der Müde" bzw. "Der Müdegemachte" beschrieben, wie in PT 247 § 260b: "(Du), der den Schlaf haßt (*msḏ*)), der (du) müde (*sbꜣgjj*) gemacht worden bist[4], stehe auf in *Ndjt*". Ähnlichen Inhalts ist PT 690 § 2092a: "Spruch: Osiris erwacht, der müde Gott (*nṯr jbꜣgj*) erwacht". PT 412 § 721a-d ist hier ebenfalls relevant: "Spruch: Der Große ist auf seine Seite gefallen (*ḫr*), der in *Ndjt* ist, bewegt sich, sein Kopf ist erhoben durch Re. Sein Abscheu (*bwt*) ist der Schlaf (*qdd*), sein Verhaßtes (*msḏ*) ist das Müdesein (*bꜣgj*)[5]". Praktisch gleichlautend dazu ist PT 576 § 1500a-c formuliert. In diesen Sprüchen wird bereits die Reaktion des Osiris auf seine ihm mythisch widerfahrene Müdigkeit, die als "Todesschlaf" ein Euphemismus und Synonym für seinen Tod ist[6], geschildert: Er haßt sie und wird sie meiden (siehe ebenso Kapitel III.2.2.2-3). In § 1500a heißt es überdies: "Osiris ist auf seine Seite geworfen durch seinen Bruder Seth". Im Seth-Vernichtungsritual des P. New York, MMA 35.9.21 (29, 14-15) wird Osiris als "Der, dessen

---

[1] Vgl. Bickel, *Cosmogonie*, S. 77f und Faulkner, *Coffin Texts* II, S. 198 mit n. 1.

[2] "It is significant that Seth and Apep, the principal adversaries of the gods, were both engendered by spitting, and may pose their threat in the same manner. It is in his capacity of god of rain and 'Spewer' (*Jšjj*) that Seth is especially noted for his evil spitting, from which Osiris is protected...", Ritner, *Mechanics*, S. 84.

[3] Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 29 mit n. 4. Faulkner, *Coffin Texts* I, S. 263 und Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, S. 218 (Z. 31) gehen dagegen davon aus, daß Seth eine Wunde im Gesicht des Horus schlug, vgl. *WB* IV, S. 355.

[4] Vgl. Junker, *Stundenwachen*, S. 89 (3. Stunde der Nacht, XV, 45f) sowie S. 118 (6. Stunde der Nacht, XVIII, 76) und PT 230 § 230d: "Gebissen (*psh*) ist der Müdegemachte (*sb(ꜣ)g*) von der *nꜥw*-Schlange".

[5] Theoretisch kann es sich hier auch um Verbalsätze handeln. Zur Frage des vorliegenden Nominalsatzes ohne *pw* vgl. jedoch zustimmend Westendorf in NAWG 1981, 3, S. 94f.

[6] S. auch Griffiths, *Conflict*, S. 6 und besonders Sander-Hansen, *Begriff*, S. 12-14 und S. 16 n. 1. Vgl. Kees in *ZÄS* 57 (1922), S. 107f für *gmwt* "Ermüdung / Erstarrung" (= Tod) im Beinamen des Osiris, und Admonitions 2, 8: "Die Menschen sind in Erstarrung / Trauer" (*rmṯ mj gmwt*). Gardiner, *Admonitions*, S. 26 und Helck, *Admonitions*, S. 8 übersetzen jedoch abweichend.

Herz schwach ist, die edle Mumie, die im Schlaf ist, vor seiner Schwester" (*jw wrdw ib jm=f p3 sꜥḥw šps ntj m qd m-b3ḥ snt=f*) bezeichnet[1]. Im Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 102-103) wird die Ermüdung des Osiris zudem als Krankheit betrachtet, von der ihn sein Sohn Horus heilt: "Horus spricht Worte zu Geb: 'Ich habe diesen meinen Vater, der müde (*nnj*) geworden ist, umarmt, bis (...) er wieder ganz gesund geworden ist'" (vergleiche zum Aspekt der Krankheit ausführlich Kapitel III.2.7).

Ebenso scheint wohl in PT 413 § 735a: "Dieser Große hat (einst) geschlafen (*sḏr*), nachdem er eingeschlafen (*jb3n*) war" eine Anspielung auf den Mythos vorzuliegen, da in § 734d Seth den Verstorbenen tragen soll und in § 736b-c ein "Opferritual" stattfindet, in dessen Verlauf Seth vielleicht (symbolisch) verzehrt werden soll.

Zwei weitere Stellen gehören ebenfalls in diesen Kontext: PT 437 § 794c-d: "Die große Klagende (Isis oder Nephthys) ruft dich, wie den, der aufsteht und nicht ermüdet (*wrḏ*), der inmitten von Abydos ist" und PT 532 § 1261a: "...denn du bist ja der, der dasteht und der nicht ermüdet (*wrḏ*), inmitten von Abydos". In beiden Sprüchen wird der Verstorbene angesprochen und mit Osiris verglichen; in beiden Fällen wird zugleich die Tendenz sichtbar, das dem Osiris geschehene Ungemach, also die Ermüdung, als überwunden darzustellen und dadurch als niemals geschehen anzusehen.

In PT 218 § 163a-b betont der Verstorbene dagegen explizit, müder als Osiris zu sein: "Dieser Unas kommt fürwahr (...), der müder ist als du (Osiris) (*nn(j) jr=k*)". Dieser Satz steht in einer Reihe mit weiteren Aussagen, nach denen der Verstorbene Osiris übertrifft. Alle diese Bemerkungen über Eigenschaften des Verstorbenen sind positiv zu werten, dementsprechend rühmt sich der Verstorbene hier regelrecht der Folgeerscheinung der Ermordung des Osiris durch Seth – auf die im übrigen in § 163d angespielt wird – als einer ebenfalls positiven Sache. Dieser ungewöhnliche Vorgang ist vielleicht damit zu erklären, daß sich die Eigenschaft des Osiris, der "Müde" zu sein, verselbständigt und von der Untat des Seth losgelöst hat und jetzt eine positive Beschreibung des Wesens von Osiris darstellte. Angestrebt wird in jedem Fall die Identifikation des Verstorbenen mit Osiris, dessen Müdigkeit gleichzeitig die Voraussetzung für die Erlösung von diesem Zustand war.

In dem stark zerstörten Spruch PT 625 § 1767b wird vielleicht Osiris als *Jmj-nḥd=f* – "Der in seiner Schwäche ist" bezeichnet, analog zu der in TB 17 (311 = *Urk.* V, 76-77) für den Verstorbenen belegte Bezeichnung *Jmj-b3gj* – "Der in der Schwäche"[2].

Auch in der Ptolemäerzeit finden sich nach wie vor Anklänge an die Vorstellung, daß Osiris von Seth "müde gemacht" wurde, wie z.B. im Buch "Schutz des Hauses" in Edfu und Dendera, in dem es heißt: "Es ist der Schutz (*s3*) jenes Müden (*nnj*), der auf den Ufern Ägyptens müde ist (*b3gj* oder *3gb*) und der seinen Versorger (Horus) geschaffen hat"[3]; die "Ufer Ägyptens" stellen vielleicht eine Anspielung auf "die Ufer von *Ndjt*" dar.

---

[1] Goyon in *BIFAO* 75 (1975), S. 383, Zeile 12-14.

[2] Vgl. Westendorf in *ZÄS* 92 (1966), S. 129 n. 1 und *WB* I, S. 431.

[3] Vgl. die Übersetzung von Jankuhn, *Buch*, S. 56 mit Kommentar.

II.2.3.7 Die Ausflüchte des Seth

Im Zusammenhang mit dem Göttergericht über Seth[1] (vergleiche Kapitel II.2.5.4), bei dem Horus das Erbe des Osiris zugesprochen und Seth verurteilt wird, bestreitet letzterer seine Tat, wie Spruch PT 477 § 957c-959d[2] zeigt: "...weil du Osiris zu Boden geworfen hast (*ndj*, als du sagtest, o Seth: 'Nicht habe ich dieses gegen ihn getan!' (*n jr.n(=j) js nw jr=f*) damit du dadurch Macht hättest, indem du gerettet bist, und du Macht hast gegenüber Horus, als du sagtest, o Seth: 'Er ist es fürwahr, er hat mich angegriffen (*jk.n=f wj*)[3]!' und (so) entstand sein (des Osiris?) Name: 'Erdangreifer (*jkw-tꜣ*)'; als du sagtest, o Seth: 'Er ist es fürwahr, er ist mir zu nahe gekommen (*sꜣḥ.n=f wj*)!' und so entstand sein (des Osiris) Name: Orion (*Sꜣḥ*)". Versteht man die deutlichen Wortspiele einmal nicht als Mittel, um Kultnamen des Osiris zu schaffen, sondern als in unserem Sinne aussagekräftige Bestandteile des Mythos, so wird hier gerade die nichtaggressive Handlungsweise des Osiris als Begründung für seine Ermordung angegeben. Seine Passivität wirkte auf Seth anscheinend wie ein Schlüsselreiz[4], es ist eine typisch menschliche Reaktion, daß dieser alle Schuld geschickt auf Osiris abwälzt[5]. Er will mit seiner Falschaussage dezidiert Macht über Horus gewinnen und ihn an der Thronbesteigung zum eigenen Vorteil hindern. Jedoch lassen die Götter diese Argumentation des Seth nicht gelten. Derselbe Spruch § 957a-c sagt zuvor: "Erinnere dich, Seth, gib in dein *jb*-Herz dieses Wort, das Geb sagte, diese Verfluchung (*fꜣw*), die die Götter gegen dich machten im Fürstenhaus (*ḥwt-sr*), in Heliopolis, weil du Osiris zu Boden geworfen (*ndj*) hast" und in § 960a-b weiterhin: "Erhebe dich, Osiris, Seth hat sich (auch) erhoben, nachdem er die Verfluchung (*fꜣw*) der Götter gehört hatte, die sprachen über den Vater des Gottes (Osiris, Vater des Horus)". Seth wird von den Göttern auf sein Verbrechen angesprochen und verflucht. Direkt anschließend (§ 962-963) ergeht eine Aufforderung an Thoth, sein Messer zu schärfen und diejenigen (Götter) zu schlachten, die sich dem Verstorbenen auf dem Weg zu Osiris in den Weg stellen sollten, das heißt diejenigen, die seine Einswerdung mit Osiris behindern sollten. Der Gott Seth wird in diesem singulären Spruch dagegen nicht nur für seine Taten, sondern auch für seine Ausflüchte und falschen Beschuldigungen gegen Osiris bestraft.

Im Hinblick auf die Verurteilung des Seth durch das Göttergericht ist hier abschließend PT 581 § 1556a-b zu vergleichen: "'Dargebracht (*ꜥbꜣ*)[6] ist Seth, Osiris ist gerechtfertigt (*mꜣꜥ*)' (so lautet es) im Munde der Götter...".

---

[1] Vgl. van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 94ff und Bickel in *FS Lauer* I, S. 115 sowie PT 437 § 793a-c für das rechtmäßige Erbe des Geb.

[2] Vgl. zu diesem Spruch Zeidler in *GM* 132 (1993), S. 101ff; dieser Spruch hat eine spätere Parallele in CT 837 (VII, 37e-i).

[3] Sethe, *Komm.* IV, S. 242 übersetzt hier "Der mich herausgefordert hat".

[4] Vgl. Te Velde, *Seth*, S. 95.

[5] Auch Matthieu in *GM* 164 (1998), S. 71ff möchte mit einer modifizierten Übersetzung dieses Spruches (S. 74) dieses Verhalten besonders betonen: "Es ist nicht gegen ihn, daß ich es getan habe... (wenn ich es getan habe), es ist (vielmehr), weil er mich angegriffen hat..; (wenn ich es getan habe), es ist (vielmehr), weil er mich verletzt hat". Osiris soll also der Schuldige sein, weil er angefangen hat. S. zudem H. Roeder, *Auge*, S. 55 und Allen, *Inflection*, S. 279f, § 415.

[6] Im Sinne von "geopfert" oder "schuldig verurteilt", vgl. den Kommentar bei Sethe, *Komm.* V, S. 508.

II.2.3.8 Osiris, der "Platzstier"

Im Zusammenhang der Verbrechen des Seth gegen Osiris in den Pyramidentexten bleibt eine letzte Gruppe von Sprüchen zu behandeln, die gleichermaßen das Gefolge des Seth betreffen.

In PT 306 § 481a-c sagt Geb: "Hat er (Seth) dich getötet (*smꜣ*), nachdem sein *jb*-Herz gesagt hat, daß du seinetwegen sterben (*m*(*w*)*t*) sollst? Siehe aber, du bist der Platzstier (*jmnw*)[1] der Wildstiere gegen ihn geworden, der dauert (*jmn*), der dauert, der Überdauernde (*jmn*)".

PT 474 § 944a-c lautet: "Er (Seth) ist gegen dich (Osiris) gekommen, nachdem er gesagt hatte, daß er dich töten (*smꜣ*) wird. Er hat dich (aber) nicht getötet (*smꜣ*). Was diesen Pepi betrifft, er wird seinen Feind (*ḫftj*) töten (*smꜣ*). Dieser Pepi wird sich gegen ihn fest machen (*smn*) als Platzstier (*jmnw*) der Wildstiere".

PT 480 § 998a-b heißt: "Seht dieses, was ihr gesagt habt, ihr Götter, daß Pepi nicht an eurer Spitze sei. Seht, Pepi dauert (*mn*) an eurer Spitze als der Platzstier (*jmnw*) der Wildstiere". Die nicht namentlich genannten Götter (*nṯr.w*) bezeichnen an dieser Stelle wohl die Feinde des Toten bzw. die Genossen des Seth. Sie versuchen vergeblich den Vorrang des Osiris und sein Fortleben zu verleugnen.

Diese Annahme bestätigt PT 572, der in § 1477a-c in der Version Pepis I. besagt: "Habt ihr (das Gefolge des Seth) (etwas Böses) gegen ihn (Osiris) getan, (oder) habt ihr gesagt, daß er sterben (*m*(*w*)*t*) soll?"[2]. Die Version Merenres I. lautet: "Haben sie dich getötet (*smꜣ*), (oder) haben sie gesagt, daß du sterben (*m*(*w*)*t*) sollst für sie?" Der Spruch fährt fort: "Er ist nicht gestorben (*m*(*w*)*t*, dieser Pepi lebt das Leben (*ꜥnḫ ꜥnḫt*)[3] ewiglich. Dieser Pepi existiert gegen sie als Platzstier (*jmnw*) von den Wildstieren".

Gemeinsam haben diese Sprüche, daß sie die Dauerhaftigkeit des Verstorbenen betonen, obwohl sein Leben von Seth und seinem Gefolge bedroht ist. Diese haben seinen Tod geplant und angekündigt. Der Verstorbene kann jedoch nicht getötet werden, denn er ist der siegreich Dauernde, der stets gewinnt. Verglichen wird er mit einem Vorbild aus der Natur, dem Platzstier der Wildstiere, also dem Leittier, das die Herde dominiert. Durch diese Metapher wird klargestellt: er ist nicht getötet worden. Wiederum wird in diesen Sprüchen negiert, was doch im Mythos bereits geschehen ist.

Es ist bemerkenswert, daß gerade in diesen Sprüchen, in denen der Verstorbene 'lediglich' verbal attackiert wird, sein dauerhaftes Fortleben betont ist. Vermutlich soll den üblen Anfängen gewehrt werden, so daß es erst gar nicht zu seiner Ermordung kommen kann. Möglicherweise enthalten diese Sprüche aber auch einen Hinweis auf den Einsatz von "schwarzer" Magie durch die Feinde des Osiris. Wenn man P. Chester Beatty VIII (= P. BM 10688, recto VII, 6-7)) vergleichend heranzieht: "O N. born of M., I have rescued (*nḥm*) and protected (*ḥwj*) thee from all things bad and evil (*m-ꜥ* (*j*)*ḫt nbt bjn*(*t*) *ḏwt*), and from all evil magic (*m-ꜥ ḥkꜣw nb*(*w*)*t ḏwt*) which they

---

[1] Lit. der "Dauernde". Zu diesem Wortspiel vgl. Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 505f und zur Bedeutung von *jmn* als „Standhafter" an diesen Stellen H. Roeder in *Lingua Aegyptia* 3 (1993), S. 95f: "Der zentrale Begriff *jmn* umschreibt die Fortdauer des Verstorbenen in Beständigkeit und Festigkeit gegenüber möglichen Gegnern aus der Gemeinschaft der Götter...". Jansen-Winkeln in *BSEG* 15 (1991), S. 46 übersetzt *jmnw* als "Stärkster".

[2] Vgl. auch Allen, *Inflection*, S. 289, § 429.

[3] Vgl. zu dieser Form Sethe, *Komm.* V, S. 425 und Edel, *Altägyptische Grammatik* I, S. 362, § 724, 3b sowie S. 365, § 727 a (Komplementsinfinitiv zwischen Verb und Subjekt).

have said (*ḏd*) against thee (*r=k*)"[1], dann wird aus dem letzten Teilsatz deutlich, daß üble Nachrede mit "schwarzer" Magie zusammenhängen und dem Verstorbenen schaden kann.

Vielleicht stellt PT 665 A § 1912a-b eine Art Vorstufe zu diesen Sprüchen dar, da der Verstorbene hier bereits verbal angegriffen wird: "O diese Neith, mögest du dort mächtig (*sḫm*) sein, nachdem der Gott befohlen hat, daß du dich schützt (*nḏ*) vor den Worten deines Feindes (*ḫftj=k*), o diese Neith". So wurde hier mit Mercer übersetzt; möglich ist außerdem die folgende Übersetzung: "...daß du dich rächst (*nḏ*) an denen, die gegen dich sprechen, o diese Neith".

II.2.4 Die Strafen für Seth und sein Gefolge

II.2.4.1 "Seth trägt Osiris"

Eine der beiden Hauptstrafen, welche Seth aufgrund seiner Mordtat an Osiris treffen, besteht darin, daß er Osiris zu tragen hat[2]. Zumeist wird Seth im Auftrag der Göttergemeinschaft von einzelnen Gottheiten, meist Horus, zu dieser Handlung gezwungen. Viele Sprüche in den Pyramidentexten berichten allerdings häufig nur, daß z.B. Horus den Feind unter die Füße des Osiris gegeben hat. Diese Formulierung erinnert stark an die in Ägypten in Texten wie Darstellungen weit verbreitete Vorstellung, daß der König seine unterworfenen Feinde mit Füßen tritt[3]. So sagt PT 368 § 637a-b: "Horus hat dir deinen Feind (*ḫftj=k*) unter deine Füße gegeben, damit du lebst". PT 658 § 1857a läßt ebenfalls die Assoziation des seine Feinde mit Füßen tretenden Pharao aufkommen: "Horus hat dir deine Feinde (*ḫftj.w=k*) unter dich gegeben, indem sie wahrhaft feindlich sind (*ḏꜣwjj mꜣꜥwjj*)". Diese Sprüche behandeln jedoch nicht die Strafe für Seth Osiris tragen zu müssen.

Anders zu interpretieren ist dagegen PT 371 § 650a: "Horus hat für dich deinen Feind (*ḫftj=k*) unter dir ausgestreckt (*pḏ*), indem du älter bist als er, (denn) du bist vor ihm (aus dem Mutterleib) hervorgekommen". Dieser Spruch findet seine Fortsetzung in PT 372 § 651b-652b: "Horus hat veranlaßt, daß Thoth deinen Feind (*ḫftj=k*) zu dir bringt. Er (Thoth) hat dich auf seinen (Seth) Rücken gesetzt, so daß er sich dir nicht widersetzt (*ḫꜣj*). Nimm deinen Platz auf ihm (ein). Steige hinauf[4], sitze (*ḥms*) auf ihm, nicht soll er dir entspringen (*nhp*). Steige herab, indem du heiliger bist als er, gib das ihm Zustehende[5] gegen ihn". Die Betonung der Erstgeburt in § 650a ermöglicht hier eine eindeutige Identifizierung des Feindes mit Seth. Spruch PT 593 nennt in § 1632a

---

[1] Zitiert nach Gardiner, *HPBM IIIrd Series* I, S. 69, II, Pl. 41 und Dawson in *Folklore* 47 (1936), S. 246. Borghouts, *Papyrus Leiden I 348*, S. 98 hat eine ganze Reihe vergleichbarer Stellen (aus den Sargtexten, Totenbuch, "Zaubersprüche für Mutter und Kind" (P. Berlin 3027), u.a.) zusammengetragen, in denen ebenfalls verbale Drohungen gegen den Verstorbenen ausgesprochen werden, wie z.B. in CT 454 (V, 324j): "...because of this which you have said you will do to me of cutting off my head...".

[2] S. hierzu auch Griffiths, *Conflict*, S. 10.

[3] Auf einer ähnlichen Vorstellung beruht PT 482 § 1008a, in dem Seth einer Gottheit unterworfen wird: "...und er (Horus) gibt ihn (Seth) unter deine große Tochter inmitten von *Qdm*". Ähnlich lautet PT 670 § 1977d: "Er hat ihn (Seth) unter deine große Tochter, die in *Qdm* ist, gesetzt". S. auch PT 356 § 578b: "Geb hat seine Sandale (*ṯbt*) auf den Kopf deines Feindes (*ḫftj=k*) gesetzt, der sich vor dir fürchtet" und PT 600 § 1658b-c, sowie generell Ritner, *Mechanics*, S. 119-136, besonders S. 132 und H. Roeder, *Auge*, S. 165ff.

[4] Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 318 verweist auf Sethe; beide vermuten hier eine Anspielung auf den Esel, welcher den Verstorbenen symbolisch trägt, als Tier des Seth.

[5] Gemeint ist die Strafe, oder ganz allgemein das Schlechte.

wiederum Horus als Handelnden: "Horus hat dir Seth gebracht, indem er ihn unter dich gegeben hat und er sich unter dir bewegt", während § 1628a-b die große Götterneunheit in Aktion beschreibt: "Die große Götterneunheit hat dich gerächt (*nḏ*), sie haben Seth für dich unter dich gegeben, damit er unter dir dient (*ḥnk*)". Ähnlich zu verstehen ist sicher CT 835 (VII, 36a-h): "Horus has set your foes under you, Horus has given you the gods that they may serve you, and that [you] may have power over them...".

Die folgenden Sprüche enthalten ebenfalls Andeutungen an die Aufgabe, die Seth zu erfüllen hat, wenn er sich unter Osiris befindet: Er muß Osiris tragen, der übliche Terminus hierfür ist *wṯs*. In dieser Strafe soll Seth auf ewig gefangen sein, wie PT 532 § 1258c verkündet: "Nicht wird aber Seth frei sein davon, dich zu tragen (*wṯs*) ewiglich, o dieser Osiris Pepi". Ebenso ist PT 673 § 1993d zu verstehen: "Nicht wird aber Seth frei sein vom Tragen (*wṯs*) deiner Last (*wdn.w=k*)". "Nicht" kann hier auch mit "niemals" übersetzt werden[1].

PT 356 § 581a-c sagt nun: "Horus hat Seth gepackt (*nḏr*), und er hat ihn dir unter dich gegeben, damit er dich erhebt (*wṯs*) und damit er unter dir bebt (*nwr*), wie die Erde bebt (*nwr*), weil du heiliger bist als er, in deinem Namen: 'Heiliges Land'[2]". PT 369 § 642a-b lautet ähnlich: "Horus hat für dich deinen Feind (*ḫftj=k*) unter dich gegeben, damit er dich trägt (*wṯs*), löse (*sfḫ*) dich nicht von ihm"[3] und der bereits oben zitierte Spruch PT 371 § 649a verkündet: "Horus hat veranlaßt, daß er (dein Feind) dich trägt (*wṯs*), in deinem Namen: 'Großer Getragener' (*wṯs wr*)". PT 247 § 261a-b berichtet: "Horus ist es, der befohlen hat, daß für seinen Vater (so) gehandelt wird. Der Herr des Gewitters (Seth)[4], der Geifer (*jsd*) ist ihm verboten (*js3ḫ*), wenn er dich trägt (*wṯs*). Er ist es, indem er Atum[5] tragen (*wṯs*) wird".

Einen Eindruck davon, wie Seth Osiris zu tragen hat, kann eine von Raymond Weill[6] eingehend behandelte selten belegte Hieroglyphe vermitteln: Sie stellt einen Mann dar, dem ein anderer auf der Schulter sitzt. Der Träger stützt die Füße des zu Tragenden mit einer Hand und hält mit der anderen die Hand oder den Arm des Getragenen. Es gibt zudem Statuen, die diese Art des Tragens darstellen, so z.B. aus dem Grab des Tutanchamun eine Statue der Göttin Mencheret, die den König allerdings auf dem Kopf trägt (Cairo JE 60716), oder eine Bronzefigur einer Frau in Neapel (Inv. 523),

---

1 Zur ewigen Dauer der Strafe vgl. Zandee, *Death*, S. 285, C.5.g.

2 *T3-ḏsr* ist nach Sethe eine Bezeichnung für die Nekropole von Abydos. Die Begründung "...indem du heiliger bist als er" fand sich schon in PT 372 § 652b.

3 Wente in *JNES* 22 (1963), S. 275 schlägt die folgende passivische Übersetzung vor: "Let not thyself be cast off from him", ähnlich wie Sethe, *Komm.* III, S. 187: "...ohne daß du gelöst wirst von ihm".

4 Vgl. hierzu Zandee in *ZÄS* 90 (1963), S. 144ff.

5 So Erman in *ZÄS* 32 (1894), S. 6f und 16. S. auch TB 174 (17-19), wo diese Stelle aber leicht verändert ist: "Horus ist es, der befohlen hat, für seinen Vater tätig zu sein, der Herr des Sturmes hat Seth fortgespült (?). Er ist es, der mich hochhebt, damit ich Atum hochhebe". Vgl. dazu Allen, *Book*, S. 182 a § S3: "It is Horus who has commanded to act for his father; the lord of storm, (he has inhibited) Seth's drivel. (May he, i.e., Seth) lift me; then I will lift Atum". Vgl. weiter Wente, *JNES* 22 (1963), S. 275 mit Verweis auf CT 349 (IV, 384): "As for the Lord of Storm, the slavering of Seth is forbidden to him (?). He (Seth, Faulkner, *Coffin Texts* I, S. 283 n. 10 geht irrtümlich von Horus aus) raises you, and it is he who will raise up Atum". Aus diesen Parallelen wird deutlich, daß auch die Sargtexte und das Totenbuch davon ausgegangen sind, daß der Gott Atum gemeint ist und nicht etwa z.B.: "Derjenige, der vollständig ist".

6 Weill in *RdE* 6 (1951), S. 232 und *WB* I, S. 572,1; vgl. für weitere Belege Abitz, *Statuetten*, S. 66-77, vor allem S. 70 für Abbildungen.

welche die Göttin Bastet auf der Schulter trägt[1]. Der P. Jumilhac berichtet (Zeile X+15-16) überdies in diesem Sinne: "Daraufhin sagte Re: 'Überantwortet diesen dem 'Müden'; wie gut ist er, wie schön ist er, unter den Seth *als Sitz* gegeben wurde! Es ist gerecht wegen des Bösen, das er getan hat an allen Gliedern des Osiris'"[2].

Möglicherweise hat man sich Seth jedoch andererseits theriomorph als Lasttier, welches Osiris trägt, vorgestellt. Vielleicht liegt mit einem in Tura gefundenen, in die erste Dynastie zu datierenden Siegelabdruck ein früher Hinweis auf diese Gestalt vor, wenn das esel- oder pferdeähnliche Tier, auf dem ein Mann sitzt, wirklich aufgrund seiner Kopfform und der Ohren als Sethtier zu interpretieren ist[3]. Herman Te Velde vermutet – mit Hinweis auf die späteren Darstellungen, z.B. auf den Fußbrettern von Särgen – jedoch, daß Seth den Osiris als Stier auf seinem Rücken zu tragen hat (vergleiche z.B. PT 580 § 1544d: "...auf dessen Rücken du bist als ein Auf-dem-Rücken-Rind" und auch § 1550a: "Laßt uns essen, essen das rote Rind für die Überquerung des Sees")[4].

In den Pyramidentexten konnte Seth darüber hinaus gelegentlich anscheinend als Schiff verstanden werden, welches Osiris bzw. den Verstorbenen im Ritual des Bestattungszuges zu tragen hatte[5], wie die folgenden Sprüchen zeigen: PT 357 § 588a verkündet direkt im Anschluß an die Aussage, daß Horus Seth furchtsam vor Osiris gemacht hat (siehe Kapitel II.2.5.1): "Du (bei Teti, Variante ab Pepi I.: er, das ist Seth) schwimmst (*nbj*) unter ihm (Variante dir, das ist Osiris), und er erhebt (*wṯs*) den, der größer ist als er, in dir" und PT 691 B § 2128a-b: "Rudere (*ḫnj*) Seth, wie (?) Geb, (wie) das Wesen (?), das Eingeweide verschlingt (*wnm*), denn dein Vorderteil ist (das) eines Schakals, dein Hinterteil ist (das) der Wasserspenden-Göttin[6], deine Rückenwirbel sind der Türriegel des Gottes". Vermutlich können heilige Barken des Osiris am Bug einen Stierkopf getragen haben, so daß diese Schiffe, welche die Last des Götterbildes des Osiris zu tragen hatten, symbolisch als Seth verstanden wurden[7].

---

[1] Vgl. Seton-Williams, *Tutanchamun*, S.126 Abb. 74 und Pozzi, *Napoli*, S. 102, Nr. 10.98 und Fig. 12.1.

[2] Übersetzung nach Sternberg, *Mythische Motive*, S. 144. Man vgl. auch die ähnlich lautenden Zeilen X+12-13 und die Vignette bei Vandier, *P. Jumilhac*, Tf. X: Der eselsköpfige Seth kniet gefesselt und auf den Kopf gestellt unter dem Thron des Osiris.

[3] El-Sadeek / Murphy in *MDAIK* 39 (1983), S. 172-174 und Tf. 33 (Siegel 1484A). Dieser Beleg widerlegt jetzt die Bedenken von Sethe, *Komm.* III, S. 199 und Griffiths, *Conflict*, S. 15, daß im Alten Reich noch keine Tiere geritten wurden.

[4] Te Velde, *Seth*, S. 97.

[5] S. zu diesen Sprüchen vor allem Rusch in *ZÄS* 60 (1925), S. 22-26. Rusch möchte Thoth als den Gott sehen, der ursprünglich Seth unter Osiris zwang, Horus soll diese Rolle erst mit seiner später erfolgten Eingliederung in den Osiris-Mythos übernommen haben. Rusch rekonstruiert *ibid.*, S. 24f eine Art Urtext für diesen 'Tragespruch'. Vgl. hierzu auch Griffiths, *Conflict*, S. 14f und ders., *Origins*, S. 48-51 mit dem Hinweis auf die Parallele im Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeilen 21-24) sowie Sethe, *Dramatische Texte*, S. 124. Im Dramatischen Ramesseum Papyrus, *ibid.*, S. 142f (Zeile 37-40) wird ein Festschiff mit roter Farbe angestrichen ("Fest des *dšr*-Machens des Schiffes" (*ḥb dšr wjꜣ*)). Bereits Sethe, *ibid.*, S. 144 vermutet eine Verbindung zwischen dem "Röten" des Schiffes und dem Blut des Seth. Obwohl Kees, *Farbensymbolik*, S. 461f dieses rote Schiff mit Seth identifiziert, der Osiris tragen soll, will er zum wiederholten Mal die rote Farbe nicht als für Seth typisch bzw. charakteristisch anerkennen: "Die rote Farbe bleibt nebensächlich". Dieser Argumentation ist nicht zuzustimmen, vgl. die beiden folgenden Kapitel.

[6] Vgl. zu dieser Göttin, ihrem Namen "die Kühlende" und ihrer Funktion für die Nahrungsversorgung des Verstorbenen Firchow in *MIO* 1,3 (1953); S. 324f und Ogdon in *DE* 6 (1986), S. 26 und besonders n. 19 mit weiterer Literatur.

[7] Vermutung von Te Velde, *Seth*, S. 98, mit Verweis auf Bonnet, *Reallexikon*, S. 725 und Zandee in *BiOr* 20 (1963), S. 253. Moser, *Prozeß*, S. 16 nimmt für CT 882 (VII, 93) an, daß Seth Horus als Schiff zu tragen

Es ist vielleicht möglich, in PT 688 § 2080f, dem eine Beschreibung der Aufrichtung der Himmelsleiter vorausgeht, auf der der Verstorbene hinaufsteigt, ebenfalls eine Andeutung an die tragende Funktion des Seth zu sehen: "Unter sie (die Leiter) gegeben ist der, der den Großen hochstützt (*wṯs*), durch den, der die Große (mit dem Lasso) fängt (*spḥ*)". Es ist wahrscheinlich in diesem Spruch wieder Horus, der Seth unter die Leiter zwingt, die den Verstorbenen symbolisch trägt. Wer allerdings die Große, die mit dem Lasso gefangen wird, sein soll, ist schwer zu sagen. Es handelt sich vielleicht um die Himmelskuh.

Der Gott Thoth, dessen Helferfunktion für Osiris bzw. den Verstorbenen gegen Seth in Kapitel II.2.5.2 gesondert behandelt wird, veranlaßt in einigen Sprüchen, daß Seth den Osiris trägt. So sagt PT 372 § 651b-652b: "Horus hat veranlaßt, daß Thoth deinen Feind (*ẖftj=k*) zu dir bringt. Er (Thoth) hat dich auf seinen (Seth) Rücken gesetzt, so daß er sich dir nicht widersetzt (*ẖ3j*). Nimm deinen Platz auf ihm ein. Steige hinauf, sitze (*ḥms*) auf ihm, nicht soll er dir entspringen. Steige herab, indem du heiliger bist als er, gib das ihm Zustehende (Schlechte) gegen ihn". Horus ist wiederum als Auftraggeber an der Aktion beteiligt und der Verstorbene selbst wird als Osiris aufgefordert, eine aktive Rolle einzunehmen. Möglicherweise enthielt PT 658 § 1856a ebenfalls in einer z.T. zerstörten Stelle einen Hinweis auf Thoth als denjenigen, der Seth unter Osiris gibt: "Thoth, hochheben (*sṯs*) für dich ?? ///". Diese Textstelle schließt sich direkt einer Passage (§ 1855a-c) an, die erneut den Verstorbenen in Aktion beschreibt: "Er (Seth) soll unter dir beben (*nwr*), wie die Erde bebt (*nwr*); laß ihn nicht entkommen (*nhp*) von dir (lit. aus deiner Hand). Steige herab, indem du heiliger bist als er, gehe heraus und stehe gegen ihn (lit. gegen sein Gesicht), und du mögest ihn zurückweichen (*sẖt*) lassen. Springe (*stp*) auf ihn ///", man vergleiche dazu ergänzend den weiter oben bereits behandelten Spruch PT 356 § 581a-c. Zu erwähnen ist außerdem der Dramatische Ramesseum Papyrus (Zeile 5), in dem es heißt: "Thoth ist es, der den Osiris auf Seth[s Rücken setzt], damit [er ihn] emporhebe"[1].

Einige andere Gottheiten zwingen Seth ebenfalls dazu, den Verstorbenen zu tragen. In PT 366 § 626b-627b ist es das Kollegium der großen Götterneunheit[2]: "Deine Mutter Nut hat dich geboren, Geb hat dir deinen Mund abgefegt; die große Götterneunheit rächt (*nḏ*) dich; sie haben dir deinen Feind (*ẖft(j)*) unter dich gegeben: 'Trage (*f3j*) für dich den, der größer (*wr*) ist als du', sagten sie zu ihm, in deinem (des Osiris) Namen: 'Palast der großen Säge' (*jtf3-wr*)[3]. 'Erhebe (*ṯnj*) den, der größer (*wr*) ist als du'[4], sagten sie, in deinem (des Osiris) Namen: '(Der vom) Thinitschen Gau' (*T3-wr*)". PT 593 § 1627b-1628b ist ähnlich formuliert: "Geb hat dir deinen Mund abgefegt. Die große Götterneunheit hat dich gerächt (*nḏ*), sie haben Seth für dich unter dich gegeben,

---

hat: "Horus secures the rope of Seth when he ferries him across, and see, my bark is placed on [those who] are yonder (?)".

[1] Sethe, *Dramatische Texte*, S. 106.

[2] Möglicherweise sind aber auch die vorher genannten Gottheiten Nut und Geb die Handelnden. Vgl. zudem Assmann, *Theologie*, S. 105f, der diesen Spruch als Beisetzungs- / Balsamierungsritual betrachtet. Assmann identifiziert Seth hier mit dem tragenden Untersatz des zu balsamierenden Leichnahms (des Osiris).

[3] Bei diesem Kunstnamen liegt ein Wortspiel mit den vorangehenden Aktionsverben vor, vgl. besonders auch Firchow, *Stilistik*, S. 231.

[4] Man beachte die gleichlautende Anrede an Seth im Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 22 und 38): "Du wirst dich nicht entfernen (?) unter dem, der größer ist als du", Sethe, *Dramatische Texte*, S. 124 und 143.

damit er unter dir dient". Die Göttergemeinschaft ist es auch, die die ewige Dauer der Strafe des Seth bestimmt: PT 606 § 1699c-d: "'Nicht lassen wir aber zu, daß Seth frei ist davon dich zu tragen (*wṯs*) ewiglich, mein Vater Osiris Merenre' sagen sie, die beiden Götterneunheiten, über dich, mein Vater Osiris Merenre"[1]. Die Formulierung "Nicht lassen wir aber zu" (*n ḥm rdj=n*) erinnert an Verbote in königlichen Dekreten[2]. Bei diesem Spruch handelt es sich ebenfalls um einen Erlaß der höchsten Instanz.

Ein weiterer Aspekt der hier vorgestellten Sprüche soll kurz Beachtung finden. Die Dominanz des Osiris über Seth, die hier besonders deutlich zum Ausdruck kommt, wird in fast allen dieser Sprüche damit begründet, daß Osiris eine höhere Position einnimmt: Er ist der Erstgeborene, er ist "größer" und er ist "heiliger" als Seth. Seth ist als der Nachgeborene in der Thronfolge automatisch auf den zweiten, niedrigeren Rang verwiesen und zum Dienen verurteilt. Wenn in einigen Sprüchen nur von einem "Größeren" gesprochen wird, dann muß immer davon ausgegangen werden, daß es sich um Osiris handelt. Das gilt z.B. für PT 357 § 587c: "Horus hat ihn (Seth) furchtsam (*sḥm*) vor dir (Osiris bzw. der Verstorbene) gemacht, (denn) du bist größer als er". Die Variante bei Pepi I. lautet in der zweiten Hälfte des Satzes: "...denn du bist größer als dein Feind (*ḫftj=k*)". Von entscheidender Bedeutung ist in diesen Sprüchen die bewußte Zurückstellung und Benachteiligung des Seth in der Thronfolge. Die daraus resultierende Feindschaft des Seth, der zunächst Osiris und dann Horus mit Neid und Gewalttätigkeiten verfolgt, spielt bei der Begründung des Tragens als Bestrafungsart dagegen eine untergeordnete Rolle. Betont wird immer der Vorrang des Osiris, die Untaten des Seth werden in diesem Zusammenhang nicht eingehender beschrieben. Genau umgekehrt verhält es sich bei der im folgenden Kapitel zu behandelnden Bestrafungsart, mit der Seth in direktem Bezug auf seine Mordtaten selbst dem Tod überantwortet wird.

Es soll abschließend nicht unerwähnt bleiben, daß andere Gottheiten ebenso aufgefordert werden, den Verstorbenen bzw. Osiris zu tragen. Allerdings wird in diesen Fällen weder die ewige Dauer des Tragens erwähnt, noch diese Handlung überhaupt als Strafe bezeichnet. Man muß bei diesen Sprüchen vielmehr von einer ehrenden und helfenden Aufgabe – unserem "auf Händen tragen" entsprechend – ausgehen. Hermann Kees[3] weist darauf hin, daß hier der Gedanke an das letzte Geleit des Verstorbenen durch die Königskinder bzw. die Freunde im Leichenzug im Hintergrund steht. Der Dramatische Ramesseum Papyrus (Zeile 114-116) berichtet, daß die Horuskinder den ermordeten Osiris auf ihren Armen zur Begräbnisstätte tragen sollen, Bild 23 des Papyrus gibt eine Darstellung dieser Szene. In den Pyramidentexten sind es ebenfalls die vier Horuskinder als (Enkel-)Kinder des verstorbenen Osiris[4]; so sagt z.B. PT 545 § 1339b-1340a: "O Kinder des Horus, Hapi, Duamutef, Amesti, Qebehsenuef, tragt

---

[1] Vgl. die verwandte Formulierung in CT 73 (I, 305c-g).

[2] Vgl. für die Übersetzung Mercer, *Pyramid Texts* I, S. 259. Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 251 übersetzt dagegen passivisch. Ebenfalls prospektiv aktiv formuliert lautet es in der Stele Berlin 14753 aus dem Jahre 8 Sesostris' III. aus Semna: "Man wird aber nicht zulassen..." (*nn swt rdj.t(w)*...). S. Meurer, *Nubier*, S. 10f. Die unbegrenzte Dauer der Strafe wird auch im Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 49) deutlich: "Horus spricht Worte zu den Horuskindern: '[lasset] ihn [dauern] unter ihm'".

[3] Kees in Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus XXVII, S. 130. S. auch Sethe, *Dramatische Texte*, S. 221f und Tafel 20 sowie H. Roeder, *Auge*, S. 154-169 (besonders S. 164f für das Totengeleit), der in seiner Studie jedoch lediglich Sprüche behandelt, in denen das Tragen des Osiris nicht als Strafe für Seth verstanden wird.

[4] Vgl. auch Stricker, *Hemelvaart*, S. 17 n. 73 für eine Zusammenstellung der betreffenden Textstellen in den Pyramidentexten.

(*f3j*) euren Vater, diesen Osiris Pepi, und führt ihn". Inhaltlich vergleichbar ist PT 544 § 1338 a-c, und PT 645 A § 1824h-l äußert sich: "O Osiris Neith, du bist ein Gott, mächtig und einzigartig. Horus hat dir seine Kinder gegeben, damit sie dich hochheben (*wṯs*) (...) Geb hat dir alle Götter von Ober- und Unterägypten gegeben, damit sie dich hochheben (*wṯs*) und damit du durch sie mächtig bist". Letzterer Satz findet eine Parallele in PT 649 § 1830a-b. Alle Menschen und Götter sind es in PT 506 § 1101a-c, die zu dieser Aufgabe herangezogen werden: "O Menschen (*rmṯ*) und Götter (*nṯr.w*), eure Arme sollen unter Pepi sein, indem ihr ihn emporhebt (*šsj*), indem ihr ihn zum Himmel hochhebt (*wṯs*) wie die Arme des Schu (*Šw*) unter dem Himmel (das ist Nut) sind, wenn er ihn hochhebt (*wṯs*)", in PT 624 § 1758b-1759b bei Pepi II. sind es dagegen zwei göttliche Falken: "Seid gegrüßt, ihr beiden Falken, die inmitten dieser Barke des Re sind, die Re zum Osten fährt, möget ihr Pepi tragen (*f3j*) und möget ihr ihn erheben (*sṯs*)". Die Variante bei Neith nennt den Ort, zu dem der Verstorbene erhoben werden möchte: "...und möget ihr sie (Königin Neith) zum gewundenen Wasserlauf (*mr nḫ3*) erheben (*sṯs*)". Zu vergleichen ist ebenfalls PT 364 § 619b-c: "Horus hat dir seine Kinder übergeben, damit sie dich hochheben (*wṯs*), und er hat dir alle Götter übergeben, damit sie dir folgen (*šms*), und damit du mächtig bist über sie". In PT 664 C § 1897a heißt es: "Die Kinder des Horus erheben (*ṯs*) dich ///", und in PT 413 § 734c-735a erheben die Horuskinder den Verstorben, genau wie Seth dies zu tun hat: "Dich erheben (*ṯs*) die Kinder des Horus, Kinder dessen, der in *Ḏbʿwt*[1] ist wie Seth, der in *Ḥnḫnt* (Hypselis ?) ist". Hierher gehört auch PT 644 § 1823a-c: "Spruch: O Kinder des Horus, ihr sollt euch unter Pepi begeben, und ihr sollt ihn tragen (*f3j*). Nicht sei einer unter euch, der zurückweichen (*ḥmj*) wird! Ihr sollt (vielmehr) den Osiris Pepi tragen (*f3j*)". Denselben Inhalt hat PT 648 § 1829b-d. Die helfende Funktion der Horuskinder bei der Bekämpfung der Feinde des Osiris wird in Kapitel II.2.5.5 ausführlich behandelt.

Der Gott Horus wird im übrigen selbst dazu verpflichtet, Osiris zu tragen, wie in PT 364 § 620b-c: "Horus hat dich hochgehoben (*f3j*) in seinem Namen: *Ḥnw*-Barke[2], und er stützt (*wṯs*) dich in deinem Namen Sokar". PT 645 § 1824a-d (unter Verwendung von *f3j* und *wṯs*), PT 647 § 1826a-b (mit *f3j* und *wṯs*) und PT 721 § 2240b (mit *f3j*) äußern sich ebenfalls entsprechend. Im Falle von Horus wird ebenfalls das letzte Geleit zum Grabe bzw. ins Jenseits gemeint sein.

Die Stundenwachen der ptolemäischen Tempel formulieren ähnlich, wenn auch nicht an das Totengeleit gedacht sein wird; hier ist der Gott Geb der Handelnde[3]: "Geb bringt ihm (Osiris) die Götter zumal; sie tragen (*tw3*) ihn als ihren Herrn".

II.2.4.2 Das "Opferritual"

Während die im vorigen Kapitel beschriebene Strafe für Seth eher eine psychische Unterdrückung darstellt, besteht die zweite Seth in den Pyramidentexten auferlegte Bestrafung in seiner physischen Vernichtung, seiner Zergliederung. Insofern ergänzen sich beide Strafarten.

---

[1] Zu diesem Geburtsort des Horus vgl. Kees, *Götterglaube*, S. 50 n. 6.

[2] Bei dieser Barke handelt es sich um die Kultbarke des Gottes Sokar, in der der Verstorbene zum Himmel gefahren wird; vgl. hierzu und zur Beziehung zwischen Horus und Sokar Bleeker, *Egyptian Festivals*, S. 58-60 und 75-81, Hassan, *Hymnes religieux*, S. 12-15 sowie H. Roeder, *Auge*, S. 158f: Osiris – Sokar wird von Horus – der *Ḥnw*-Barke getragen.

[3] Junker, *Stundenwachen*, S. 110 (5. Stunde der Nacht, XVII, 123f).

Seth wird in diesem "Opferritual" fachgerecht in Einzelteile zerlegt. Kurt Sethe[1] macht darauf aufmerksam, daß die Beschreibung dieses Feindopfers in den Pyramidentexten den bildlichen Darstellungen der Zergliederung der Opfertiere im kultischen Opfer des Bestattungs- und Tempelrituals entsprechen. Beabsichtigt ist die völlige Vernichtung des Seth, nicht ein ritueller Verzehr seiner Glieder, da hier – anders als in Kapitel I.3.4 in PT 273-274, dem sog. Kannibalenhymnus – nicht von einer tatsächlichen Einverleibung der Einzelteile des Seth durch Osiris bzw. den Verstorbenen oder durch andere Gottheiten gesprochen wird. Dieser Interpretation entspricht die bevorzugte Verwendung des Aktionsverbs *sm3* – "schlachten / töten", mit dem nach Paul J. Frandsen[2] die spezifischen Konnotation der rituellen Tötung zu verbinden ist, durch die der gefürchtete zweite und endgültige Tod herbeigeführt wurde (vergleiche Kapitel III.2.2). Genaugenommen muß daher eher von einem "Vernichtungsritual"[3] als von einem "Opferritual" ausgegangen werden; aufgrund des Vergleiches von Seth mit einem Opfertier (zumeist ein Rind) wird jedoch die Bezeichnung "Opferritual" in diesem Zusammenhang beibehalten. Es geht bei diesen Opfern nun nicht darum, daß ein Opfertier nur *wie* Seth stellvertretend für seine Person bestraft werden soll, vielmehr wird es mit ihm identifiziert und *als* Seth vernichtet[4]. Seth wird in diesem Schlachtritual[5] derselben Todesart als Strafe unterworfen, die er nach Plutarch (Kapitel 18) zuvor Osiris zugefügt hatte[6] (vergleiche Kapitel II.2.3.3). Dabei muß es jedoch als fraglich angesehen werden, ob im Verlauf des Bestattungsrituals wirklich ein Feindvernichtungsritual in Form eines Tieropfers vollzogen wurde, denn das Vorhandensein der Inschriften reicht nach ägyptischen Vorstellungen bereits für die Realitätwerdung der Vernichtung des Seth aus.

---

[1] Sethe, *Komm.* III, S. 200.

[2] Frandsen in *FS Wente*, S. 142.

[3] Zu den Vernichtungsritualen als destruktive ("schwarze") Magie vgl. Borghouts in *LÄ* III, 1143 (s.v. *Magie*), Wildung in *LÄ* II, 147 (s.v. *Feindsymbolik*) und vor allem Schoske in *LÄ* VI, 1009-1012 (s.v. *Vernichtungsrituale*), besonders 1010: "Analogien und Überlagerungen mit Speise- und Brandopfer" sind möglich. In der Regel wurden Vernichtungsrituale (gegen Seth und Apophis) als Staatsrituale eingesetzt, sie sollten die Fortdauer der Weltordnung (*m3ʿt*) garantieren, vgl. Borghouts in *Textcorpus und Wörterbuch*, S. 154.

[4] Vgl. hierzu Te Velde, *Seth*, S. 94f mit Hinweis auf Überlegungen von van der Leeuw und Kristensen sowie Kaplony in *CdE* 44 (1969), S. 41: "Als Opfertier (Rind, Ziege, Antilope) nimmt der "böse" Seth (...) die Züge von Rind, Ziege und Antilope an". Für Beispiele der Opferung des Seth in den Sargtexten vgl. Moser, *Prozeß*, S. 15 n. 109-112.

[5] S. zu dieser Form des "Opferrituals" Helck in *LÄ* V, 275 (s.v. *Rituale*, Nr. 8). Helck geht erst für die Spätzeit von der Existenz von Sprüchen eines Vernichtungsrituals aus, im hier diskutierten Zusammenhang liegt es jedoch nahe, einen solchen Kontext bereits in den Pyramidentexten anzunehmen, anstatt eine Materialgewinnung für Fellkleidung (*ibid.*). Zur "...besonderen Herausstellung des Aspektes der Vernichtung des Götterfeindes" im Schlachtritual s. Eggebrecht in *LÄ* V, 638 (s.v. *Schlachten*), Altenmüller in *GS Otto*, S. 31, Helck in *LÄ* V, 273f (s.v. *Rituale*, Nr. 4): "Erklärt wird diese Opferhandlung als Vernichtung der Götterfeinde" und Helck in *LÄ* IV, 594 (s.v. *Opfertier*): "Das Opfer selbst wird im Lauf der Geschichte als Tötung des Bösen interpretiert".

[6] Vgl. Kees, *Götterglaube*, S. 258, Te Velde, *Seth*, S. 94 und Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 748, Kommentar zu § 1544a-b wobei festzuhalten ist, daß Mercer irrtümlich Osiris statt Seth mit dem Rind identifiziert: es ist wohl zu übersetzen: "Ich habe für dich den geschlagen, der dich geschlagen hat, als einen Ochsen" und nicht "Ich habe für dich den geschlagen, der dich als einen Ochsen geschlagen hat" wie Mercer dies tut.

Wie bereits festgehalten, wird Seth in diesem Ritual meist mit einem Opferrind verglichen[1]. Daß Seth wirklich mit einem Rind bzw. Stier zu identifizieren ist, bestätigt der Schlangenspruch PT 277 § 418a, in dem es in der Version von Unas heißt: "Horus ist wegen seines Auges gefallen (*ḫr*). Der Stier (*kꜣ*) ist wegen seiner Hoden gestürzt (*sbn*)", bei Teti jedoch: "Seth (*Stš*) ist wegen seiner Hoden gestürzt". Darüber hinaus fährt § 418b fort: "Falle, gleite davon (*ḫr sbn*)". In beiden Fällen wird *ḫr* bei Teti mit dem gefesselten liegenden Stier determiniert[2]. Sowohl in CT 407 (V, 214c) wie in CT 408 (V, 225n) wird diese Identität ebenfalls deutlich: "O Seth, possessed of your power, great Longhorn (*ngꜣ*)". Ebenso berichtet der P. Jumilhac (III, 18): "Seth aber machte seine Gestalt als Stier unkenntlich"[3].

PT 670 § 1977a-c berichtet nun: "Er (Horus) hat für dich den geschlagen (*ḥwj*)[4], der dich geschlagen (*ḥwj*) hat, als einen Ochsen (*jḥ*); er hat für dich den geschlachtet (*smꜣ*), der dich geschlachtet (*smꜣ*)[5] hat, als ein *smꜣ*-Rind; er hat für dich den gebunden (*qꜣs*), der dich gebunden (*qꜣs*) hat". Die Wortspiele sind – wie bereits mehrfach festgestellt – typisch für die Pyramidentexte[6], wie für die Sargtexte, z.B. in CT 303 (IV, 55-56): "O my father Osiris, here am I; I have come to you, for I have smitten Seth for you, I have slain his confederacy, I have smitten them who smote you, I have cut down them who cut you down" und noch für die Spätzeit, wo es in P. BM 10081 (34, 3-4), einem Feindvernichtungsritual aus einer Tempelbibliothek heißt: "Horus tötet (*smꜣ*) [die, welche mich töteten] als Wildstier (*smꜣ-wr*)"[7]. Der ausführlichste Spruch,

---

[1] Ursprünglich war dieses Opferrind wohl als Wildstier gedacht, der seine Heimat auch in der Wüste hatte; s. Kees, *Tieropfer*, S. 77 und ders., *Farbensymbolik*, S. 468f und 470: "...die aus Jägerbräuchen erwachsene Schlachtung des männlichen Tieres, das zum Symbol des Osirismörders Seth gemacht wurde", sowie Otto, *Stierkulte*, S. 2, 6 und 55f. Vgl. dazu ebenso B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 221 und S. 225: der Stier wurde auch in den Sargtexten als Symbol des Götterfeindes betrachtet. Nach Eggebrecht, *Schlachtungsbräuche*, S. 58 wurden im Opferritual fast ausschließlich männliche Rinder geopfert. Im Traumbuch des P. Chester Beatty III (= P. BM 10683, recto IV, 16) heißt es: "Wenn sich ein Mann im Traum sieht, indem er ein Rind mit seiner Hand schlachtet. Gut. Das Töten seiner Kampfgenossen". Leitz in *Heilkunde und Hochkultur* I, S. 232 interpretiert diesen Traum in Hinblick auf die Identität des Rindes mit Seth bzw. dem Götterfeind als "kulturspezifische Allegorie".

[2] Vgl. zu dieser Textstelle Faulkner in *Ancient Egypt* (1925, Part I March), S. 6 und besonders Otto, *Stierkulte*, S. 3 mit n. 4. Zur Identität des Seth mit einem Stier s. ebenfalls Zandee in *ZÄS* 90 (1963), S. 153.

[3] Übersetzung nach Sternberg, *Mythische Motive*, S. 146 mit n. t auf S. 150.

[4] Daß *ḥwj* – "schlagen" "töten" bedeuten könnte, läßt sich vielleicht auch aus dem Ritual des "Treibens der vier Kälber" entnehmen, vgl. Kees, *Farbensymbolik*, S. 472f; dagegen jedoch Egberts, *In Quest* I, S. 364, 370, der eine Szene im Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 29-33) behandelt, in der *ḥwj* symbolisch für das Ausdreschen des Korns durch die Hufe der getriebenen Rinder gebraucht wird, Sethe, *Dramatische Texte*, S. 134.

[5] Zu *smꜣ* vgl. Zandee, *Death*, S. 152f, B.5.z und Frandsen in *FS Wente*, S. 142. Zu den verschiedenen Bedeutungen des Wortes *smꜣ* als "Rind" und "töten" s. besonders Sethe in *ZÄS* 54 (1918), S. 137 sowie Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 8 – sie übersetzt den Wildstier (*smꜣ*) sogar als "Mörder". Im Neuen Reich findet sich *smꜣ* möglicherweise als Synonym für "Opfer":Iin der poetischen Stele Thutmosis' III., *Urk.* IV, 616, 14-15: "...als Rächer (*nḏtj*), [erschienen] auf dem Rücken seines Opfers (*smꜣ=f*)", Zitat nach Sethe, *ibid.*; Blumenthal in *Urk.* IV, *Übersetzungen zu den Heften 5-16*, S. 175 übersetzt dagegen anders: "...als Beschützer, der auf dem Rücken seines Wildstieres erschienen ist", *smꜣ* hat als Determinativ den liegenden Stier.

[6] Vgl. Sander-Hansen in *AcOr* 20 (1947), allgemein S. 1-22 und besonders S. 21 für die Beziehung *jḥ* und *ḥwj*. S. auch Rudnitzky, *Aussage*, S. 18 mit Verweis auf ähnliche Wortspiele im Dramatischen Ramesseum Papyrus.

[7] Zitat nach Schott in *MDAIK* 14 (1956), S. 184. Diese Textstelle kann sehr gut in direkter Tradition der Pyramidentexte stehen, da der Papyrus, ein Konvolut aus verschiedenen Texten (Rituale, Verklärungen, Gebete), auch Pyramidentextsprüche enthält, *ibid.*, S. 182.

der zudem eine enge Parallele zu diesen Texten darstellt, ist PT 580 § 1544a-1550b: "O mein Vater dieser Osiris Pepi, ich habe für dich den geschlagen (*ḥwj*), der dich geschlagen (*ḥwj*) hat, als einen *jḥ*-Ochsen; ich habe für dich den geschlachtet (*smꜣ*), der dich geschlachtet hat, als ein *smꜣ*-Rind; ich habe für dich den gebrochen (*ngꜣ*), der dich gebrochen hat, als ein *ngꜣ*-Rind; auf dessen Rücken (*sꜣ*) du bist, als ein Auf-dem-Rücken-Rind (*ḥr-sꜣ*). Der, der dich ausstreckte (*pḏ*), ist ein ausgestrecktes Rind (*pḏt*), der der dich schlachtete (*šsr*), ist ein Schlachtrind (*šsr*). Derjenige, der dich taub machte (*jd*), ist ein taubgemachtes (*jd*) Rind. Ich habe seinen Kopf abgeschnitten (*šꜥ*), ich habe seinen Schwanz abgeschnitten (*šꜥ*), ich habe seine Arme abgeschnitten (*šꜥ*), ich habe seine Beine abgeschnitten (*šꜥ*); sein oberer Schenkel ist für Cheper, sein unterer Schenkel ist für Atum, den Vater der Götter; seine beiden Fleischstücke (Hüften oder Lenden) sind für Schu und Tefnut; seine beiden *mjdꜣ*-Fleischstücke sind für Geb und Nut; seine beiden Schenkel sind für Isis und Nephthys; seine beiden Haxen sind für Chentiirti und Cherti; sein Rücken ist für Neith und Selket, sein *ḥꜣtj*-Herz ist für Sachmet, die Große; das, was in ihm ist in den Eingeweiden (?, *m pḥ*)[1] ist für diese vier Götter, die Kinder des Horus, die er liebt, Hapi, Amesti, Duamutef, Qebehsenuef. Sein Kopf, sein Schwanz, seine Arme und seine Beine sind für Anubis auf seinem Berg und Osiris, den Ersten seiner Monumente. Das, was die Götter von ihm übrig lassen, ist für die Seelen von Hierakonpolis und für die Seelen von Buto. Laßt uns essen, essen das rote Rind für die Überquerung des Sees, die[2] Horus gemacht hat für seinen Vater, diesen Osiris Pepi (*wnm=n wnm=n jḥ dšr n nmt š jrt n Ḥr n jt=f Wsjr (P.)/ pn*)"[3].

John Gwyn Griffiths[4] bestreitet nun vehement, daß das hier erwähnte rote Rind mit Seth identisch ist. Er verweist dafür jedoch nicht ganz korrekt auf Siegfried Morenz[5], nach dessen Studien rote Stiere wie der Buchis oder Mnevis vor allem dem Sonnengott heilig waren. Er ignoriert bei seinen Überlegungen den unterschiedlichen Stel-

---

1 Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 750 möchte hier *pḥ* mit "back part", "Ende" im Sinne von "Eingeweide" übersetzen, die traditionell den vier Horuskindern zugewiesen werden. Diese Übersetzung würde die Stelle problemlos klären. Vgl. jedoch auch Westendorf in *ZÄS* 92 (1966), S. 143, der einleuchtend eine Verbindung zu den Hoden (*pḥ.wj*) des Seth herstellt. Faulkners Übersetzung, *Pyramid Texts*, S. 235 mit n. 4 als *mpḥ* – "Euter" erstaunt (bei einem männlichen Tier) nicht nur ihn und stellt eine Fehllesung dar.

2 Eine weniger überzeugende Übersetzungsmöglichkeit wäre: "Mögen wir essen, mögen wir essen das rote Rind für die Überquerung des Sees, *etwas das Horus gemacht hat für seinen Vater Osiris, diesen Pepi*", vgl. Grimm in *SAK* 13 (1986), S. 106 und Sethe, *Komm.* V, S. 501f. Gemeint wäre dann mit dem, was Horus gemacht hat, eine Umschreibung der ganzen Handlung inklusive Feindvernichtung und Seeüberqueerung. Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 751 verweist jedoch auf eine Zeremonie des Alten Reiches, bei der der Sarg mit dem Verstorbenen zur Nekropole transportiert wurde und die ähnliche formuliert ist, vgl. *Urk.* I, 189, 10; 190, 12; 199, 14 (immer *m-ḫt nmt š*). Er schlägt vor, hier vielleicht eine symbolische Bestattung der Überreste des geschlachteten Ochsen anzunehmen. Auch Kees, *Farbensymbolik*, S. 459 votiert für die hier vorgezogene Übersetzung der Überquerung des Sees durch Horus: Die Überfahrt des Verstorbenen zur Nekropole kann als Abbild der Himmelsfahrt des Sonnenschiffs gedeutet werden. Grimm, *ibid.*, geht davon aus, daß § 1550a-b einen ausführlichen nachgestellten Spruchtitel darstellt.

3 Vgl. auch Kees, *Farbensymbolik*, S. 460.

4 Griffiths in *FS Widengren*, S. 89 nach Kees, *Farbensymbolik*, S. 451f, der für die Zeit vor der Spätzeit allgemein eine positivere Bedeutung der roten Farbe hervorhebt.

5 Morenz in *FS Grapow*, S. 238-243, hier S. 243, spricht nur von möglichen *bildlichen* Darstellungen von roten Stiergöttern (die als von Seth unabhängig anzusehen sind). Lediglich aus dem ptolemäischen Tempel von Dendera ist ein roter Stiergott inschriftlich belegt. Otto, *Stierkulte*, S. 4 weist im übrigen darauf hin, "...daß wir unter den heiligen Stieren keinen roten oder rot-braunen finden (...), erklärt sich wohl aus der Verurteilung dieser Farbe als unheilbringend". Die meisten Stierkulte sind ohnehin erst weit nach dem Alten Reich entstanden.

lenwert, den diese Rinder einnehmen. Während die heiligen Stiere hoch verehrt und sorgsam gehegt wurden, soll das Rind in § 1550a verzehrt werden, genauso wie die Glieder dessen, "Der Osiris geschlagen hat". Damit ist ohne jeden Zweifel allein Seth gemeint[1]. In diesem Sinne bedeutsam ist CT 556 (VI, 157f), in dem von Horus, "...der über dem Blut(?)[2] der roten Rinder ist" gesprochen wird[3]. Wer außer Seth und seinem Gefolge sollte damit gemeint sein? Auch das Argument von Hermann Kees, daß eine nähere Identifikation des Schlachttieres mit Seth durch die Nennung der roten Farbe überflüssig sei[4], will nicht recht überzeugen. Schließlich wird Seth im ganzen Spruch PT 580 nie namentlich genannt, sondern immer nur umschrieben. Eine lediglich unter dem Gesichtspunkt der "Auslese" durchgeführte Auswahl des roten Tieres (neben schwarzen und weißen Rindern) als Schlachttier wird gerade durch seine rote Färbung eine Anspielung auf Seth beinhaltet haben. Im übrigen setzt Kees[5] an anderer Stelle bereits für die Pyramidentexte eine negative Bedeutung des "Roten", "Blutigen" voraus.

Die Zuordnung der Glieder zu Gottheiten unterscheidet sich in diesem Spruch bedeutend von der z.B. aus Gliedervergottungen bekannten üblichen Verteilung auf Götter. Allerdings handelt es sich dort um die Körperglieder des Verstorbenen und nicht um die von Opfertieren[6]. Nicht nur die aus den Gliedervergottungen gewohnte

---

[1] Zur Identität des Schlachtopfers mit den Feinden bzw. Seth vgl. Junker in *ZÄS* 48 (1910), S. 72 und Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 141f.

[2] Leider ist das Wort für Blut bei B4Bo (= Sarg Boston, MFA 21.966-67) gänzlich zerstört, bei B2Bo (= Sarg Boston, MFA 21.962-63) ist lediglich das Determitav Gardiner, *Signlist* Aa 3 für ausfließende (Körper-) Flüssigkeiten erhalten.

[3] Auch der bereits erwähnte P. BM 10081 (35, 13ff und 36, 17ff) berichtet in seinem Seth-Vernichtungsritual von einer Herstellung einer Wachs(?)figur des Seth, getränkt mit dem Blut eines roten Rindes, vgl. Schott in *MDAIK* 14 (1956), S. 185f. Plutarch, *Moralia* V, Kapitel 31 berichtet, daß rote Rinder als an Stelle von Seth zu vernichtende Opfertiere mit Brandstempeln in Form von knienden Gefangenen mit einem Messer an der Kehle versehen wurden, vgl. zudem Diodor, *Buch* I, Kapitel 88, 4-5.

[4] Kees, *Farbensymbolik*, S. 451f.

[5] Kees, *Farbensymbolik*, S. 459 bestätigt explizit, daß gerade in diesem Pyramidentextspruch ein eindeutiger Beweis für die Farbe rot als "sethisch" vorliegt. *Ibid.*, S. 451 vermutet er, daß ehemals ein Opfer von roten Rindern an *solare* Gottheiten zugrunde liegt. Vgl. auch *ibid.*, S. 459f für spätere Opferrituale von roten Rindern und ihre mögliche Herkunft, sowie S. 458f für rote Stiere als Zugtiere im Begräbniszug. S. 472 vermutet er eine Schlachtung dieser Rinder, um Mitwisser des Begräbnisortes zu eliminieren bzw. um zu verhindern, daß Seth das Grab finden könnte. S. 460f weist er darauf hin, daß die Deutung der Opfertiere als sethisch nicht eigentlich Ursache der (roten) Farbauswahl war. Zur Identifikation des roten Opfertiers mit Seth vgl. ders., *Tieropfer*, S. 73 und 86f. Brunner-Traut in *LÄ* II, 124 (s.v. *Farben*) betont: "Das Opfer von roten Rindern und rotem Wild gilt, wenngleich nicht ursprünglich, als Vernichtung des Seth". Bereits für das Alte Reich ist diese Identifikation also nachweisbar.

[6] Ranke in *OLZ* 27 (1924), Sp. 562 n. 3 weist darauf hin, daß auf der Metternichstele (Zeile 15ff, Sander-Hansen, *Metternichstele*, S. 27f) die Glieder einer Katze denen von Göttern angeglichen werden (mit fehlendem Schwanz), so daß für das Schlachtrind der Vergleich mit den Gliedervergottungen durchaus legitim ist; vgl. die Gliedervergottungen in PT 215, PT 539 und TB 42. Während im vorliegenden Schlachtopferritual die Glieder des Seth an die verschiedenen Gottheiten verteilt werden, um gleichsam seine schädliche Kraft unter ihren Bann zu stellen, wird in den Gliedervergottungen jedes Körperglied des Verstorbenen mit einer schützenden Gottheit identifiziert. Selbst innerhalb der verschiedenen Sprüche der Pyramidentexte werden dieselben Körperglieder uneinheitlich verschiedenen Gottheiten zugewiesen (wobei in PT 539 § 1309a auch Seth als Schützer auftritt). In der Folge der Gliedervergottung ist der Verstorbene ganz und gar göttlich geworden. S. Altenmüller in *LÄ* II, 624-627 (s.v. *Gliedervergottung*), Dawson in *Folklore* 47 (1936), S. 244f, Firchow in *MIO* 1,3 (1953), S. 313-325, Massart in *Analecta Biblica* 12 (1959), S. 227-246 (mit einer ausführlichen und übersichtlichen Zusammenstellung) und auch Ghattas, *Buch*, S. 1-20 besonders S. 5 und 9. Die Glieder der Katze der Metternichstele werden abweichend zu den bisher angeführten Texten individuell den entsprechenden Körperteilen der Gottheiten gleichgesetzt.

Abfolge von oben nach unten (vom Kopf bis zu den Füßen) wird nicht eingehalten, sondern es werden völlig andere Gottheiten den Körperteilen zugeordnet. Jedoch selbst im Vergleich mit dem Seth-Vernichtungsritual des P. Louvre 3129 (= *Urk.* VI, 79, 19 – 85, 12), wo lediglich eine einzige Parallele mit der Verteilung der Schenkel (?, § 1547a *swtj* zu *Urk.* VI, 85, 1 *mntj*) an Isis und Nephthys vorliegt, lassen sich kaum Übereinstimmungen feststellen. Allerdings ist in P. Louvre 3129 Seth als menschliches Wesen gedacht, während er in dem hier behandelten Pyramidentextspruch als Rind personifiziert wird. In einem weiteren Seth-Vernichtungsritual der Spätzeit in P. New York, MMA 35.9.21 (31, 2-11) wird Seth wohl ebenfalls in menschlicher Gestalt von den Göttern des Westens: Neith, Wadjet, Sachmet, Bastet, Anubis, Reschef und Ha, und wenig später von den Göttern des Ostens: die Götter von *Pr-bꜢ*, Thoth, Anubis, Bastet und Horus-Sopdu (*Ḥr-Spd*), geschlachtet: Sein Herz wird aus der Brust herausgeschnitten[1], der Kopf abgetrennt[2], und sein Ba, sein Fleisch und seine Knochen vernichtet. Sein Ba wird schließlich (31, 4) auf das "Große Feuerbecken der Rebellen" (*ꜥḫ ꜥꜢ nw sbj.w*) gegeben[3].

Zusammenfassend für PT 580 ist festzuhalten, daß der Verstorbene bzw. Osiris[4] keinerlei Körperteile des geschlachteten Seth, für den die Farbe rot typisch ist, erhalten. Dieser wird statt dessen unter zahlreichen Göttern aufgeteilt, die zur Götterneunheit von Heliopolis gehören bzw. dieser als unterägyptische Götter nahe stehen[5].

Anders ist dies in PT 61 § 42c: "O Osiris Neith, nimm dir den Schenkel des Seth, den Horus ausgerissen (*fdj*) hat. Vierfaches (*jfd*) Gottesleinen". Hier bekommt die verstorbene Königin selbst den Schenkel des Seth wie den Schenkel eines Opfertieres[6] zugewiesen, von einem Verzehr ist jedoch nicht direkt die Rede. In diesem Zusammenhang ist es von Interesse, daß Hermann Junker[7] davon ausgeht, daß sowohl Herz und Vorderschenkel eines Opfertieres nicht als bevorzugte Delikatessen anzusehen sind. Die Opfergabe des Spruches von vierfachem Gottesleinen steht wie es zunächst scheint in keinem direkten Zusammenhang mit der Tötung des Seth. Zu vergleichen ist hierzu jedoch der eng verwandte Text des Dramatischen Ramesseum

---

[1] Das Herausnehmen des Herzens stellt nach Eggebrecht, *Schlachtungsbräuche*, S. 79f nach dem Auslösen des Vorderschenkels den zweithäufigsten Vorgang bei der Schlachtung eines Rindes dar. Vgl. auch CT 149 (II, 240), wo der Verstorbene seinem Feind das Herz herausschneidet, wie auch CT 312 (IV, 85q): "...while the heart of Seth is cut out". Zum Herausreißen der Herzen der Feinde (besonders von Seth und seinem Gefolge) vgl. auch Zandee, *Death*, S. 147-158, besonders B.5.d und B.5.j.

[2] Die Kopflosigkeit versinnbildlicht den absoluten physischen und psychischen Tod, vgl. PT 477 § 962a-963b sowie Eggebrecht, *Schlachtungsbräuche*, S. 49.

[3] Vgl. Goyon in *BIFAO* 75 (1975), S. 388-391. Zur Feindvernichtung im Brandopfer vgl. Leahy in *JESHO* 27 (1984), S. 199-206, Zandee, *Death*, S. 133-142 und Grimm in *VA* 4 (1988), S. 207-214 für ein Brandopfer in einer Festdarstellung der Chapelle Rouge der Hatschepsut in Karnak.

[4] Der in § 1549b genannte Osiris *Ḫntj-mn.wt=f* ist eine Lokalgottheit und daher nicht mit dem Verstorbenen zu identifizieren; Barta, *Neunheit*, S. 62 n. 1 betrachtete ihn als eine Horusform.

[5] Vgl. Barta, *Neunheit*, S. 62.

[6] Rinderschenkel stellen eine der beliebtesten Fleischopfergaben dar. Beim Auslösen des Vorderschenkels handelt es sich um die erste Handlung nach der Tötung des Opfertieres, vgl. Eggebrecht, *Schlachtungsbräuche*, S. 1 und 53. Zu der Assoziation eines Rinderschenkels mit Seth und möglichen astronomischen Vergleichen des Sternbildes des "Großen Bären" mit dem Vorderschenkel des Seth-Sternbildes vgl. Kees in *ZÄS* 65 (1930), S. 69f, Hornung in *Symbolon* 2 (1974), S. 54 und B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 202, aber auch Te Velde, *Seth*, S. 86ff, der darauf hinweist, daß nach einigen Texten Seth den Osiris als Stier mit seinem Vorderschenkel getötet – wohl totgetreten – haben soll; vgl. überdies seine Überlegungen zur Verwendung des Rinderschenkels im Mundöffnungsritual. Nach Naville, *Mythe d'Horus*, Tf. XXIV, Zeile 104f (Edfu) wird dem roten Sethtier ein Schenkel abgeschnitten.

[7] Junker in *FS Grapow*, S. 171.

Papyrus (Zeile 108 und 127-128): "Horus (bzw. Thoth) sagt Worte zu Osiris (bzw. Horus): 'Ich habe seinen Schenkel ausgerissen (*fdj*)'. // der Schenkel des Seth // Vierfadengewebe (*jfd*) // die weiße Kapelle (*ꜥḥ-ḥḏ*)". Es handelt sich hier erneut um ein Wortspiel im Rahmen eines Rituals der Überreichung des Vierfadengewebes in der weißen Kapelle, wobei der Stoff mit Hilfe dieses Wortspiels symbolisch mit einem Gegenstand des Mythos (dem Schenkel des Seth) verknüpft wird.

Eine Parallele zwischen Spruchinhalt und den zugehörigen Opfergaben gibt es auch in den Sprüchen, die zum Totenopferritual gehören und deren Ritualgaben in direkt ersichtlichem Zusammenhang zum mythologischen Inhalt des Spruches stehen[1], wie in PT 130 § 81c-d: "O Osiris Unas, nimm dir die, die gegen dich rebelliert haben (*sbj jr=k*). (...) Auftragen, viermal Rippenstücke (*spr*)", und in PT 136 § 84c-d: "O Osiris Unas, nimm dir die Köpfe der Gefolgsleute des Seth (*m-ḫt Stš*), indem sie abgetrennt (*srj*) sind. (...) Auftragen, viermal eine *r*(*ꜣ*)-Gans". Beide Opfergaben, Rippenstücke (vom Rind) und Gans, stammen von typischen Sethtieren[2]. Dies gilt auch im besonderen Maße für PT 437 § 804b-c: "Re hat dich gerufen als Verwalter des Himmels, als Horus, der seinen Opferschenkeln vorsteht..." und weiter in § 806c-d: "Ein Opfer, das der König gibt, ein Opfer, das Anubis gibt, deine Tausende von Jungtieren der Oryxantilope (*mꜣ-ḥḏ*)[3] aus den Wüsten, sie kommen zu dir mit gebeugten Köpfen (*m wꜣḥ-tp*)"[4]. Im Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 42) heißt

---

[1] Für die 'fleischlichen' Opfergaben vgl. Altenmüller, *Texte*, S. 82.

[2] Es besteht ein inhaltlicher Unterschied zwischen diesen und anderen Sprüchen des Totenopferrituals, in denen zwar feindliche Handlungen beschrieben sind wie z.B. PT 141, PT 145, PT 147, PT 154, PT 160 wo im Hauptspruch jedoch nicht von einer Zerstückelung des Feindes die Rede ist. Daher sind bei diesen Sprüchen die genannten Ritualgaben auch nicht 'fleischlicher' Natur. Zu den typischen Opfertieren s. Helck in *LÄ* IV, 594 (s.v. *Opfertier*) und Griffiths, *Origins*, S. 151. Für die speziellen Tiere des Seth s. Ritner, *Mechanics*, S. 128 n. 583 und S. 160 n. 743. Zur Identifikation von Seth mit Opfertieren s. auch Kaplony in *CdE* 44 (1969), S. 41 und Kees, *Tieropfer*, S. 78f: "Man läßt also in typisch ägyptischer Art für die verschiedenartig gestalteten Begleitopfertiere die Deutung offen, daß sie die Gefährten des Seth verkörpern...". Die Ritualgaben würden hier also zu "...'mythengeeigneten' Handlungen gehören", s. Altenmüller in *JEOL* 19 (1965-1966), S. 439. Zu Ziege und Gans als typischen Sethtieren vgl. Junker in *Miscellanea Gregoriana*, S. 117, ders. in *ZÄS* 48 (1910), S. 69-77, besonders S. 73, wo Junker darauf aufmerksam macht, daß die Gans die Seele des Seth versinnbildlichen soll und ebenso ders. in *FS Grapow*, S. 172. Bei der *rꜣ*-Gans handelt sich um eine Graugans (*Anser anser*), Störk in *LÄ* II, 373 (s.v. *Gans*) und Kahl in *Lingua Aegyptia* 2 (1992), S. 112.

[3] Für diese Opfertiere aus der Wüste vgl. Junker in *ZÄS* 48 (1910), S. 71ff und Kees, *Tieropfer*, S. 79: "Aber zunächst war Seth Gottheit des Wüstenbereichs, und so erschienen sinngemäß dessen Bewohner als seine Gefährten in der Wüste", und S. 82: "Wenn somit dem Ägypter der geschichtlichen Zeit jedes geschlachtete Wüstenwild Abbild des unterlegenen Seth ist, so kommt darin der natürliche Instinkt des Ackerbauers im Niltal zum Ausdruck". So werden selbst harmlose Wüstentiere (wie Hase und Gazelle bzw. Antilope) mit "abergläubischer Scheu" betrachtet. Zur Oryxantilope (*mꜣ-ḥḏ*) als Sethtier vgl. auch TB 112 bei Kees in Bertholet, *Lesebuch*, S. 33, sowie Sethe, *Sprüche*, S. 51f, 62 (Komm. Zeile 25) und 16*. Die Textausgaben von Hornung, *Totenbuch* und Allen, *Book* verzeichnen diese Variante nicht. In Spätzeittexten wird erzählt, daß Seth in Gestalt einer Antilope (bzw. Ziege, Stier oder Nilpferd) das Mondauge gestohlen und verschluckt hat und dafür von Horus von Hebenu vernichtet wird, Junker, *Onurislegende*, S. 37f und 145. Gänse, Rinder und Wild der Wüste werden zudem als Feinde des Sonnengottes angesehen, Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 132. Weitere Studien zu diesem Opfertier sind Derchain, *Sacrifice*, *passim* und Germond in *BSEG* 13 (1989), S. 51-55, der S. 54 n. 10 von einer Identifikation des Seth mit der Gazelle bzw. Antilope nach Serge Sauneron erst mit der 18. Dynastie ausgeht. Dies ist nach den hier untersuchten Pyramidentexten jedoch eindeutig zu spät angesetzt.

[4] "*m wꜣḥ-tp*" beschreibt eine typische Geste der Unterwerfung und wird häufig auf Ausländer bezogen, vgl. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 149 n. 42b. Als Beispiel s. Papyrus Boulaq 18 (= P. Cairo CG 58069), recto S 42, in dem von den mit gebeugten Köpfen in der Residenz eintreffenden *mḏꜣj.w* die Rede ist, vgl. Meurer, *Nubier*, S. 103. Möglicherweise wird in diesem Pyramidentextspruch auf die 'ausländische Natur'

es in diesem Zusammenhang an die Gefolgsleute des Seth gerichtet, die hier als Ziegen gedacht sind: "Thoth spricht Worte zu [den Gefolgsleuten des Seth]: 'Senkt euch den Kopf (*wꜣḥ n=ṯn tp*)'"[1]. Möglicherweise handelt es sich in PT 419 § 746a-c ebenfalls um dem Seth zuzuordnende Tiere: "Die *smn*-Gans[2] ist für dich enthauptet (*ḥsq*), und der *ṯrp*-Vogel ist für dich geschlachtet (*npḏ*). Horus hat das Übel (*ḏwt*), das an Teti war, vertrieben (*dr*) in seiner Vierheit von Tagen, und Seth hat das annulliert (*ḫmj*), was er gegen Teti getan hat, in seiner Achtheit von Tagen". Unter dem Gesichtspunkt der hier behandelten Sprüche ist auch für PT 413 § 736a-c eine Anspielung an die Vernichtung des Seth theoretisch denkbar: "Setze (*ḥms*) dich auf deinen ehernen Thron, indem du für dich den Vorderschenkel ißt (*wnm*) und indem du dir das (Kotelett-) Fleischstück (*jwꜥ*) über den Mund fährst, indem du dich ernährst mit deinem Doppelrippenstück (*šbtj.w*) im Himmel, zusammen mit den Göttern". In diesem Spruch scheint gleichfalls eine Anspielung auf den Mythos vorzuliegen, da es in § 734d heißt, daß Seth den Verstorbenen trägt und § 735a vom Todesschlaf des Verstorbenen berichtet, den Seth durch seine Mordtat verursacht hat.

An Deutlichkeit kaum zu überbieten sind einige in den Stundenwachen der ptolemäischen Tempel enthaltene Passagen, die die Schlachtung des Seth und seines Gefolges beschreiben, wie z.B. die 6. Stunde des Tages, VI, 61-66: "Er (Horus) hat dir deine Feinde (*sbj.w*) als Erschlagene (*sqr*) gebracht. Es werden Opfertiere (*ḫrjt*)[3] als seine (des Seth) Kumpane (*smꜣj=f*) geschlachtet. Er hat befohlen ///, daß es dir wohl sei und du dich darüber freuest. Er hat dir einen Schenkelbraten (?, *ḫpš*) von seinem Vorderteil gemacht, auf den Armen des Anubis selbst" und (71-77) "O ihr Schlachtdämonen (*ꜥbꜣj.w*), ihr Henker (*dsj.w*)! Vorsteher der Richtstätte (*nmt*) des Osiris, haut diese Feinde (*sbj.w*) nieder, diesen Feind (*sbj*) meines Vaters Osiris. Richtet ein Gemetzel (*ꜥnḏt*) an unter ihnen für den großen Gott, liefert Fleischstücke (*šbtj.w*) von ihnen für die Götter". Ebenso heißt es in der 5. Stunde der Nacht, XVII, 166-170: "Sieh, dein Schutz (*nḏ*) ist eingetreten, ich bringe dir deinen Feind (*sbj*), seine Kumpane (*smꜣj.w*) sind im Gemetzel, die *Ḥqrt* schlürft (*bꜥbꜥ*) ihr Blut (*snf*); es werden ihm Speisen von ihren Fleischstücken (*šbtj.w m stpt=sn*) geliefert", und die 10. Stunde der Nacht, XXII, 1-3 verkündet: "Die zehnte Stunde der Nacht, das ist die Stunde, in der Horus dasteht mit seinen Begleitern (*jmj.w-ḫt=f*), indem sie die Feinde (*sbj.w*) des Osiris schlachten (*tḫs*)[4]".

---

des Seth hingewiesen. Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 407 geht – weniger überzeugend – davon aus, daß hier die nicht genannten ausländischen Führer der Tiere mit gebeugtem Kopf kommen, und nicht die Tiere selbst. In PT 437 § 806c beginnt eine recht umfangreiche Opferliste; es liegt hier möglicherweise ein (Opfer-)Ritual vor, in das Seth in Gestalt eines typischen Sethtieres einbezogen wurde?

[1] Sethe, *Dramatische Texte*, S. 147.

[2] S. Griffiths, *Origins*, S. 148 n. 140: Im Dramatischen Ramesseum Papyrus wird Seth mit einer *jb*-Ziege (Zeile 44) und einer *smn*-Gans (Zeile 45) identifiziert, die Thoth schlachtet. Direkt anschließend wird von der Errichtung eines Feuerbeckens (*wꜣḥ ꜥḫ*) gesprochen, es scheint sich dort also um ein Brandopfer zu handeln, vgl. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 147 und 153 sowie Eggebrecht in *LÄ* I, 848 (s.v. *Brandopfer*) für das Fest des "Aufstellens des Feuerbeckens". Bild 7 des Dramatischen Ramesseum Papyrus zeigt dabei das Abschneiden der Köpfe von Gans und Ziege, die dann – die Köpfe des Seth und seines Gefolges versinnbildlichend – geopfert werden. Zur *smn*-Gans vgl. Störk in *LÄ* II, 373 (s.v. *Gans*).

[3] Lit. "Gefallene". Junker, *Stundenwachen*, S. 59 weist darauf hin, daß die Opfertiere durch zwei Rinder und eine Gazelle dargestellt werden.

[4] Nach *WB* V, S. 328 ist dies in der Spätzeit ein Terminus, der für das Töten von feindlichen Fürsten, sowie das Schlachten von Opfertieren und des Seth verwendet wird.

Drei Tierarten wurden zuvor als bevorzugte Opfertiere vorgestellt: das Rind, die Gans und die Gazelle. Diese Tiere stellten im Totenkult die Lieferanten für die beliebtesten Fleischbestandteile des Speiseopfers neben Brot, Bier und Wein dar. Dies läßt sich für Rind und Gans z.B. aus den Überresten der ebenfalls königlichen Bestattung einer Gemahlin Amenemhets III. in Dahschur ablesen[1]. Die Gazelle war ebenfalls ein beliebtes Opfertier[2], denn alle drei Tiere – das Rind in der Form von zwei Vorderschenkeln und dem Herzen – werden z.B. in Darstellungen der Mastaba des Kaninisut in Giza dem Verstorbenen als Opfer dargebracht[3]. In der Ramessidenzeit finden Rinder, Gänse sowie Oryx (*mꜣ-ḥḏ*) bzw. Gazellen (*gḥs*) in einem Opferritual im Tempel Ramses' II. in Abydos für "Osiris, den Herrn von Abydos" Verwendung[4] wie ebenso in der Spätzeit in Elkab im Hemispeos von Ptolemaios VIII. Euergetes II.[5]. Es ließe sich vermuten, daß in den zuvor angeführten Sprüchen lediglich normale Bestandteile des Speiseopfers behandelt wurden und keine Vernichtung eines Götterfeindes beabsichtigt war. Daß dies nicht so ist, hat bereits Hermann Junker[6] überzeugend verdeutlicht. Er verweist für die Unterstützung seiner These, daß mit der Schlachtung dieser Opfertiere eigentlich Vernichtungsrituale vorliegen, bereits auf die Pyramidentexte. Nach seiner Analyse hat die Interpretation des Opfers als Feindvernichtung das ursprünglich vorhandene Speiseopfer schon früh teilweise überlagert. Hartwig Altenmüller weist ebenfalls darauf hin, daß schon im Alten Reich Opfertiere stellvertretend für Götterfeinde geopfert werden konnten[7]. Bis zur griechisch-römischen Zeit hat die Bedeutung als Feindvernichtung die des Speiseopfers dann gänzlich verdrängt. Die in diesem Kapitel unternommene detaillierte Untersuchung soll darlegen, daß bereits in den Pyramidentexten ein nicht unbedeutender Teil der Totenopferrituale der Vernichtung des Seth und seines Gefolges dienten[8].

In einigen Sprüchen der Pyramidentexte wird die Zergliederung auf das Gefolge des Seth ausgedehnt[9]. Wieder ist Horus der Handelnde wie in PT 372 § 653a-d: "Horus hat die Schenkel (*ḫpš*) deiner Feinde (*ḫftj.w=k*) ausgelöst (*stp*), und Horus hat sie (die Feinde) dir gebracht, zerteilt (*šꜥ*). Horus hat ihren Ka von ihnen entfernt (*sḥr*), damit du mächtig (?) seiest durch das, was dein *jb*-Herz mit ihnen tun wird (?) (*nsr=k m šrtj jb=k jm=sn*) in deinem Namen: '*Nsr-mš*-Stier' (?)". Hervorzuheben ist hier die zusätzliche Wegnahme des Kas der Feinde. Spruch PT 535 § 1285c-1287a, in dem der

---

[1] Vgl. Boessneck / von den Driesch, *Studien*, S. 120-125.

[2] Vgl. Meurer, *Nubier*, S. 22 mit n. 9 mit weiterer Literatur. Für einen nützlichen Überblick der verschiedenen Kategorien von Opfergaben vgl. Hayes in *BMMA Section II (November 1933)*, S. 32.

[3] Für eine Abbildung dieses besonders instruktiven Beleges s. Junker, *Gîza* II, Abb. 18 und S. 151f.

[4] *KRI* II, 536, 3-11 und 537, 8-9.

[5] Derchain, *Elkab* I, S. 61-64, hier ist bereits deutlich an die Feindvernichtung gedacht.

[6] Junker in *FS Grapow*, S. 171-174 und ders. in *ZÄS* 48 (1910), S. 71ff. Vgl. auch Eggebrecht in *LÄ* II, 371f (s.v. *Gänseopfer*).

[7] Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 140.

[8] Wobei Thausing, *Auferstehungsgedanke*, S. 25 ohnehin davon ausgeht, daß das Tieropfer in Totentexten der Aneignung der Kräfte der in den Tieren repräsentierten Götterfeinde dienen sollte.

[9] Nach Rusch in *ZÄS* 60 (1925), S. 26 war diese von ihm so genannte "Opfertierlitanei" ursprünglich nur für Seth verfaßt und wurde erst später stellvertretend für ihn auf sein Gefolge übertragen, da Seth selbst für bestimmte rituelle Funktionen am Leben bleiben mußte. Vgl. auch CT 595 (VI, 213i): "I have set a limit to the confederacy of Seth, I have effected their slaughtering" sowie auch den den Pyramidentextsprüchen in der Formulierung deutlich verwandten Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 32) in bezug auf eine Pluralität der Feinde des Osiris: "Ich (Horus) habe dir die geschlagen, die dich schlugen // die Gefolgsleute des Seth", vgl. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 134.

Verstorbene selbst handelt, ist ebenfalls von Relevanz: "Du (Osiris bzw. der Verstorbene) hast Horus gelöst (*fḫ*) von seinem Gürtel (?), damit er die Gefolgsleute des Seth (*m-ḫt Stš*) bestraft (*ss*). Fasse (*nḏr*) sie, entferne (*dr*) ihre Köpfe, löse (*stp*) ihre Schenkel (*ḫpš*) aus; du sollst sie ausweiden (*bsk*), du sollst ihre *ḥꜣtj*-Herzen herausnehmen (*šdj*)[1], du sollst von ihrem Blut (*snf*) trinken (*bꜥbꜥ*, lit. dich laben); zähle (*jp*) ihre *jb*-Herzen, in diesem deinem Namen Anubis, der die *jb*-Herzen zählt (*jp*)". Horus dient hier erneut dem Verstorbenen als Helfer bei der Vernichtung des Gefolges des Seth; das Lösen des Gürtels erinnert entfernt an das Lösen der Leine einer wilden Raubkatze.

Horus wird zudem in der Stele des Miya, eines Opferschreibers im Tempel Sethos' I. in Abydos (Brüssel, MRAH E. 5300)[2], in einem Hymnus an Osiris zu Hilfe gerufen: "'I am your son Horus, I have come that I may smite (*ḥwj*) your foes (*ḫftj.w*) for you, slain (*smꜣ*) for you as wild bulls (*smꜣ.w*), subdued (*dr*) <for> you as your herd; they fall (*ḫr*) on their faces for you and I am satisfied by your love'. May you be gracious to me, favourably on this day, may you banish (*dr*) opposition (*sḏb*) (to) me. May you listen, when I invoke you, may you come forth for all I say to you, favourably on this day". Es ist besonders interessant, daß noch in der Ramessidenzeit die Feinde des Dedikanten mit denen des Osiris verglichen werden, die Horus als 'Wildstiere' erschlägt.

Der Spruch PT 367 § 635c-d, in dem Thoth aktiv hervortritt, handelt ebenfalls von Seth und seinem Gefolge, allerdings wird hier lediglich von einer Tötung, nicht von einer Zerstückelung gesprochen. Also haben wir es in diesem Fall nicht unbedingt mit einem zum "Opferritual" gehörigen Text zu tun: "Thoth hat für dich deinen Feind (*ḫftj=k*) gepackt, indem er geköpft (*ḥsq*) ist, zusammen mit denen, die in seinem Gefolge sind (*jmj.w-ḫt=f*), ohne daß er (Thoth) einen von ihnen verschonen wird". In PT 477 § 962a-966e sind zunächst Thoth, dann der Verstorbene, der hier nicht mit Osiris identifiziert wird, die Handelnden. Die zu vernichtenden Feinde meinen nicht nur Seth, der in diesem Spruch angeredet wird, und sein Gefolge, sondern im ersten Teil ganz allgemein alle diejenigen, die sich dem Verstorbenen im Jenseits hindernd in den Weg stellen, und im zweiten Teil alle Feinde des Osiris (mit denen sich Seth natürlich wiederum assoziieren läßt): "Schärfe dein Messer, o Thoth, das abschneidende, das schneidige, das die Köpfe entfernt (*dr*), das die *ḥꜣtj*-Herzen herausschneidet (*ḥsq*). Es soll die Köpfe entfernen (*dr*) und die *ḥꜣtj*-Herzen herausschneiden (*ḥsq*) von denen, die sich diesem Pepi in den Weg stellen (*ḏꜣj*), wenn er (sich) zu dir begibt, o Osiris. Er soll die Köpfe entfernen (*dr*) von denen, die diesen Pepi abwehren (*ḫsf*) sollten, wenn er zu dir kommt, o Osiris (...). Dieser Pepi ist zu dir gekommen, o Herr des Himmels, dieser Pepi ist zu dir gekommen, o Osiris, damit dieser Pepi dein Gesicht abfegt[3] und dich bekleidet mit der Kleidung eines Gottes, indem er für dich Priesterdienst verrichtet in *Jꜣdj* (Nekropole von Heliopolis) und damit er ein Körperglied deines Feindes (*ḫftj=k*) vertilgt (*wnm*, bei Pepi I. *stm*), damit er es für Osiris schlachtet (*ḥnṯj*), damit er (Osiris) ihn an die Spitze der Schlachter (*ḥnṯ.tjw*) setzt".

---

[1] Vgl. zu *šdj* Zandee, *Death*, S. 154f, B.5.dd, zu *jss ibid.*, S. 282, C.5.a, zu *nḏr ibid.*, S. 23 und 185f, B.9.d, zu *dr ibid.*, S. 157, B.5.jj und zu *bsk ibid.*, S. 149, B.5.j.

[2] *KRI* I, 342-344; Zitat 344, 5-7, Kitchen, *RITA* I, S. 281 Nach Kitchen, *RITANC* I, S. 238f, § 428 steht dieser Text in der Tradition von Hymnen des Mittleren Reiches, ist aber erweitert.

[3] Das Abfegen des Mundes wird sonst z.B. von Geb ausgeführt, s. PT 366 § 626b und PT 593 § 1627b.

Hermann Kees[1] betrachtet interessanterweise das Köpfen der Feinde "...überall als Strafe für den Raub des Horusauges", an dem auch das Gefolge des Seth beteiligt war (siehe Kapitel II.3.2 mit Unterkapiteln). Diese gedankliche Verbindung wird in den Pyramidentexten jedoch nicht explizit hergestellt.

In einigen Texten werden im Kontext dieses Kapitels die Horuskinder als handelnde Personen dargestellt, wie in PT 369 § 643b-c: "Dein Feind (*ḫftj=k*) ist geschlagen (*ḥwj*) worden durch die Horuskinder, sie haben sein Schlagen rot (blutig) gemacht (*sdšr.n=sn ḥwjt=f*), sie haben ihn bestraft (*ss*), indem er unschädlich (*bḥn*) gemacht ist und sein Geruch (*stj*)[2] schlecht (*ḏw*) ist". Allerdings gehört dieser Spruch, der wiederum nur von einer Tötung spricht, wohl nicht zu den eigentlichen Opfertexten. Dies gilt auch für zwei weitere Sprüche, die ebenfalls im Zusammenhang mit Erwähnungen der Horuskinder stehen, wie PT 543 § 1337c-d: "O Osiris Pepi, gebracht ist dir, der dich tötete (*smꜣ*), und seine Hinrichtung (*nm*)[3] ist vollzogen. O dieser Osiris Pepi, gebracht ist dir, der dich tötete (*smꜣ*), zerschnitten (*šꜥ*) in drei Malen (= vier Teile)" und PT 545 § 1339a lautet: "Spruch: O dieser Osiris Pepi, gebracht ist dir, der dich tötete (*smꜣ*), zerschnitten (*šꜥ*), seine Hinrichtung (*nm*) ist vollzogen".

In PT 485 C (Sethe = Faulkner 485 B) § 1035b ist dagegen wahrscheinlich Geb der Handelnde: "Ich bin dieser, der seine (Seth) Beine gebunden (*qꜣs*) hat und der seine Arme gefesselt (*qꜣs*) hat". Möglicherweise ist hier die Vorbereitung auf das Schlachtopfer beschrieben.

Wer in PT 690 § 2112a: "Ich habe dich beweint (*ḥꜣ.n(=j)*) an dem Grab (*ḥꜣt*), ich habe den geschlagen (*ḥwj*), der dich (mit Geißeln ?)[4] verwundet (*jr r=k m nwḏ*) hat", mit dem Personalpronomen der 1. Person Singular gemeint ist, wird aus dem Kontext des Spruches leider nicht klar. Wenn Horus gemeint ist, so ist diese Stelle ein seltener Beleg dafür, daß Horus seinen Vater Osiris beweint[5]. Eine passivische Übersetzung scheint hier nicht angemessen. Es liegt wieder deutlich ein Wortspiel zwischen "beweinen" und "Grab" vor. Dies könnte vielleicht bedeuten, daß eher nicht an die ansonsten naheliegende Identifikation mit Isis oder Nephthys, den beiden Osiris beweinenden Schwestern, gedacht war. Anderenfalls läge – zumindest für die Pyramidentexte – ein singulärer Hinweis auf eine aktive Kampfhandlung der beiden Göttinnen gegen den Bruder bzw. Gemahl Seth vor. Die Rolle der Isis und Nephthys im "Opferritual" beschränkt sich sonst ganz auf den Empfang von Gliedern des zerstückelten Seth-Rindes. Auch außerhalb des Rituals setzt Isis in den Pyramidentexten nie (Waffen-)Gewalt gegen Seth ein, sondern immer nur ihre magischen Kräfte.

Ob die Interpretation des folgenden Spruches durch Kurt Sethe dem Inhalt des Spruches gerecht wird, bleibt unklar. Sethe vermutet, daß Seth zur Rechenschaft gezogen wird, er soll ganz oder in Stücken von der Schlachtopferbank geholt werden. PT 482 § 1009b lautet: "O ihr Götter (von Buto ?!), sprecht gegen ihn (Seth) (*mdw ḫft=f*), holt

---

1 Kees in *ZÄS* 60 (1925), S. 5.

2 Gemeint ist der Verwesungsgeruch.

3 Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 210f übersetzt *nm* an beiden Stellen mit "Messer", vgl. zu beiden Übersetzungsmöglichkeiten *WB* II, S. 263, beide Übersetzungen haben etwas für sich.

4 So Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 299 mit n. 20 mit Fragezeichen, das *WB* II, S. 226 gibt keine Übersetzung.

5 Im Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 104) und in den Stundenwachen (3. Stunde der Nacht, XV, 57) beweint (der ältere) Horus ebenfalls seinen Vater. Das *Horuskind* weint in Folge eines Schlangenbisses, vgl. Sander-Hansen, *Metternichstele*, S. 70, Zeile 170.

ihn euch". Der Spruch gehört wohl kaum in den Bereich des Opfertextrituals. Dies gilt wahrscheinlich ebenfalls für PT 581 § 1556a-b, wo erneut die Göttergemeinschaft tätig wird: "'Dargebracht (*ʿbꜣ*)[1] ist Seth, Osiris ist gerechtfertigt (*mꜣʿw*)', (so lautet es) im Munde der Götter an diesem schönen Tage des Herauskommens auf der Spitze des Berges".

Bei Spruch PT 667 A § 1947f ist ebenso nicht klar, ob mit den Schlachtopferstücken auf Seth angespielt wird, wenn auch das Vokabular mit dem der oben behandelten Sprüche identisch ist: "(Die Götterneunheit hat befohlen), daß du (Königin Neith) den Schenkel (*ḫpš*) auslösen (*stp*) sollst auf dem großen Schlachtblock (*nmt*)[2], (denn) die Rippenstücke (*šbtj.w*) sind für dich auf den Schlachtblock (*nmt*) des Osiris gegeben". Die Nennung des Schlachtblocks des Osiris weist allerdings auf die Tötung des Seth hin. Spruch PT 343 § 558a-b spielt dagegen eher auf eine Erz-Dämonin und Feindin des Sonnengottes an, obwohl Faulkner[3] mit "Es kommt *der* Schwache" anders übersetzt – er meint damit den durch Ermordung und Tod geschwächten König, allerdings verbietet die Femininendung *t* diese Übersetzung. Der Spruch lautet: "Es kommt die Schwache (*Bdšt*), es brennt das Feuerbecken (*ʿḫ*). Die 'Diener' (lit. 'Die zu Händen Seienden') stehen da, damit ein Mahl dem Teti gegeben ist". Es handelt sich vielleicht um die Erwähnung eines Brandopfers, in dem "Die Schwache" – das ist wohl im Sinne von "Die Schwach gemachte" zu verstehen (oder sollte die negative Eigenschaft dieses Dämons beschrieben sein: "Die Schwächende"?) – verbrannt werden soll[4], allerdings besteht ebenso die Möglichkeit, daß eine Mahlzeit aus der Dämonin bereitet werden soll. Für diesen Spruch sei außerdem auf Kapitel III.1.4 verwiesen.

Etwas singulär bleibt der in PT 254 § 291d-292b behandelte Abschnitt, der sich gegen jeden richtet, der dem Verstorbenen seine Nahrung und damit seine Lebensgrundlage im Jenseits wegnehmen will (vergleiche Kapitel I.3.3): "Unas ist stärker als sie, indem er erscheint auf seinem Ufer. Ihre *ḥꜣtj*-Herzen fallen seinen Fingern anheim, ihre Eingeweide den Bewohnern des Himmels (Vögel), ihr Rotes (*dšr*, Blut) den Bewohnern der Erde (wilde Tiere)". Neben dieser physischen Zerstückelung durch den Verstorbenen – der hier, im Unterschied zu allen anderen bisher in diesem Kapitel behandelten Sprüchen, in Tieren Helfer und Nutznießer der Tat findet – werden im Anschluß an diese Textstelle (§ 292c-293c) zudem das Erbe, die Habe und alle Hinterbliebenen vernichtet. Dieses Vorgehen ist nicht im eigentlichen Sinne typisch für das "Opferritual" der Pyramidentexte. Interessant ist das Ende des Spruches (§ 294a-c),

---

[1] Vgl. *WB* I, S. 177 und die *ʿbꜣj.w* "Schlachtdämonen" in den Stundenwachen (6. Stunde des Tages, VI, 71). Mercer übersetzt *ʿbꜣ* mit "guilty", im Sinne von "schuldig verurteilt", auch "geopfert" erscheint möglich.

[2] Vgl. Zandee, *Death*, S. 166, B.7.g.

[3] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 110 mit n. 1.

[4] S. hierzu nochmals Griffiths, *Origins*, S. 148 n. 140 mit Hinweis auf den Dramatischen Ramesseum Papyrus, in dem im Anschluß an eine Identifizierung von Seth mit einer *jb*-Ziege (Zeile 44) und einer *smn*-Gans (Zeile 45) vom Aufstellen eines Feuerbeckens für ein Brandopfer gesprochen wird. Vgl. auch Kees, *Tieropfer*, S. 87: "Das Speiseopfer ist Vernichtung. So wird auch das Brandopfer mit dem gebratenen Fleischopfer auf dem Kohlenfeuer zusammengeworfen". Zur Funktion des Brandopfers als Feindvernichtung vgl. Junker in *Miscellanea Gregoriana*, S. 117 und ders. in *ZÄS* 48 (1910), S. 69-77 sowie Eggebrecht in *LÄ* I, 848-850 (s.v. *Brandopfer*).

wo Seth als Zeuge für das dem Osiris durch seinen Vater Schu (nicht Geb wie sonst üblich, z.B. PT 307 § 483c) zugesprochene Erbe genannt wird[1].

Die Pyramidentexte vermitteln darüber hinaus die Erkenntnis, daß Seth trotz seiner ansonsten für jedes andere Lebewesen tödlichen Zerstückelung niemals wirklich tot ist, wie PT 570 § 1453a-h ahnen läßt: "Dieser Pepi ist seinem Todestag (*hrw=f h̠r m(w)t*) entgangen, wie (auch) Seth seinem Todestag (*hrw=f h̠r m(w)t*) entgangen ist. Dieser Pepi ist seinen Halbmonaten (*smd.wt*) des Todes entgangen, wie (auch) Seth seinen Halbmonaten (*smd.wt*) des Todes entgangen ist. Dieser Pepi ist seinen Monaten (*jbd.w*) des Todes entgangen, wie (auch) Seth seinen Monaten (*jbd.w*) des Todes entgangen ist. Dieser Pepi ist dem Jahr (*rnpt*) des Todes entgangen, wie (auch) Seth seinem Jahr (*rnpt*) des Todes entgangen ist". PT 571 § 1467a lautet ähnlich: "Dieser Pepi entgeht dem Tage (seines) Todes, wie (auch) Seth dem Tage (seines) Todes entgangen ist". Bereits Erik Hornung stellte hierzu fest, daß dies an seiner Zugehörigkeit zur chaotischen Weltsphäre liegt, der im Gegensatz zur Ordnung Unsterblichkeit eignet[2].

II.2.4.3 Das Ritual des "Zerschlagens der roten Töpfe"

Es empfiehlt sich, die Behandlung eines weiteren Rituals, das nach der Interpretation Hartwig Altenmüllers[3] im Zusammenhang mit Schlachtopfern stand, an dieser Stelle anzuschließen; in den Pyramidentexten wurde es im wesentlichen in drei Sprüchen aufgezeichnet.

PT 244 § 249a-b lautet: "Spruch: O Osiris Merenre, das Auge des Horus ist das hier. Ich gebe es dir[4], damit du stark (?, *jmjm*) bist und damit er (Seth) dich fürchtet (*nr*)". Spruchtitel: "Zerschlagen der roten Töpfe (*sd̠ dšrt*)".

Wie bereits Siegfried Schott[5] feststellte, gibt es zwei Parallelen zu diesem Spruch: in PT 197 § 113a-b: "Spruch: O Osiris Pepi, dieses Horusauge ist stark (*rwd̠*), ich gebe es dir, damit du stark (?, *jmjm*) bist und damit dich dein Feind (*h̠ftj=k*) fürchtet (*nr*), indem er zerstampft ist (*tj*)[6] zu seiner Zeit" und ebenso in PT 364 § 614b-c:

---

[1] Für weitere Belege eines positiven Verhaltens des Seth gegenüber dem Verstorbenen s. Faulkner in *Ancient Egypt* (1925, Part I March), S. 9, Griffiths, *Conflict*, S. 12 und Barta in *JEOL* 20 (1967-1968), S. 45f.

[2] Hornung in *ZÄS* 81 (1956), S. 32; vgl. auch ders., *Der Eine*, S. 150f und Bonnet, *Reallexikon*, S. 714 mit weiterer Literatur. Zur ungewöhnlichen Berechnung des Lebens bzw. Todes in Tagen, Monaten, Jahren etc. vgl. TB 71 (56-60).

[3] Altenmüller, *Texte*, S. 99.

[4] Sethe, *Komm.* I, S. 232, Mercer, *Pyramid Texts* I, S. 74, Piankoff, *Pyramid*, S. 55 und Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 58 übersetzen alle "Nimm es dir" o.ä.; die vorgelegte Übersetzung schließt sich unter Berücksichtigung der Parallelen der Übersetzung von Schott in *ZÄS* 63 (1928), S. 101 an.

[5] Schott und Sethe in *ZÄS* 63 (1928), S. 101f.

[6] Der Verf. folgt hier bewußt der Übersetzung des *WB* V, S. 211 (bzw. S. 237 zu PT 88 § 60b) für *tj*, obwohl Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 36 diese Übersetzung ablehnt und den Eintrag *WB* V, S. 211 streichen möchte, während er *ibid.*, S. 20 mit n. 2 die Übersetzung akzeptiert und auf *WB* V, S. 237 verweist. Er schlägt für diese Stelle vielmehr vor: "Das *Morgenbrot* ist zu seiner Zeit". Altenmüller, *Texte*, S. 99 und S. 104 n. 77 spricht statt dieser Opfergabe von zwei Stricken, die er als Symbol für ein Schlachtopfer sehen möchte. Der Verf. zieht die vorgelegte Übersetzung vor: Das Zerstampfen des Feindes entspricht sinnvoll dem Zerschlagen der Töpfe in PT 244. Altenmüller, *ibid.*, S. 223 n. 120 möchte dagegen davon ausgehen, daß Seth in den Pyramidentexten gefesselt wird, wohl in Verbindung mit der Fesselung des Opferstieres. Dafür gibt es aber keine textlichen Belege. Von einer Fesselung wird nie gesprochen, die Identifikationen diverser Gegenstände mit Stricken oder des Stieres mit Min, wie sie Altenmüller unternimmt, sind weder

"Horus hat dir sein starkes (*rwḏ*) Auge gegeben, er hat es dir gegeben, damit du stark (?, *jmjm*) bist, und damit sich jeder deiner Feinde (*ḫftj=k nb*) vor dir fürchtet (*nr*)"[1].

Es ist in jedem Fall davon auszugehen, daß der in diesen Schutzsprüchen genannte Feind (*ḫftj*) mit Seth identisch ist; daß Faulkner[2] PT 244 zu einem Schlangenspruch erklären möchte ist etwas willkürlich und wird von ihm nicht erläutert oder durch Belege untermauert.

Die Interpretation der Ritualhandlung des Zerschlagens der roten Gefäße ist schwierig und kontrovers diskutiert. Bildliche Darstellungen eines wahrscheinlich identischen Rituals späterer Zeiten, z.B. in Gräbern der Nekropolen von Saqqara und Theben[3], sowie im Tempelkult, z.B. in Luxor[4], enthalten praktisch keinerlei Erläuterung der Opferszenen durch erklärende Textbeischriften. Die Pyramidentextsprüche haben wiederum keine begleitenden Darstellungen. Dennoch ist anzunehmen, daß es sich um das gleiche Ritual handelt, da der Spruch PT 244 zu Versorgungssprüchen des Totenopferrituals auf den Wänden des Durchgangs von der Vorkammer zur Grabkammer räumlich in unmittelbarer Nachbarschaft gegenübergestellt war (mit PT 199 (Speisenopfer), PT 32 und PT 23 (Libation), PT 25 und PT 200 (Weihrauchopfer))[5], diese Nachbarschaft zeigen auch die bildlichen Darstellungen im Neuen Reich in entsprechenden Szenen. Spruch PT 244 sagt jedoch deutlich aus, daß es sich um ein Feindvernichtungsritual handeln muß, wenn auch der ursprüngliche Sinn einmal gewesen sein kann, das für das Totenopferritual verwendete Geschirr einem weiteren Gebrauch durch Zerschlagen zu entziehen[6].

Während Joachim Spiegel[7] die Töpfe mit magischen Sprüchen zur Beschwörung von Dämonen beschriftet sehen möchte, deren Kräfte beim Zerschlagen dann gegen die ebenfalls auf den Gefäßen genannten Feinde freigesetzt werden sollten, geht Hartwig Altenmüller[8] vielmehr davon aus, daß das Zerschlagen der Töpfe "...die Vernichtung des im Schlachttier gesehenen Götterfeindes symbolisieren" könnte, denn gleichzeitig wurde – wie dies Szenen des Neuen Reiches bestätigen – ein Rind

---

zu belegen noch anderswie beweisbar und nicht überzeugend. Warum Wainwright in *FS Griffith*, S. 377 *tj* mit "to support, carry" (*twꜣ*) gleichsetzt, ist nicht ersichtlich.

[1] Vgl. Hopfner, *Plutarch* I, S. 17 mit n. 8.

[2] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 58. Für die Identifikation des Feindes mit Seth s. bereits Schott in *ZÄS* 63 (1928), S. 101, Sethe, *Ächtung*, S. 20 und Lüddeckens, *Untersuchungen*, S. 13 sowie Assmann in *FS Leclant* I, S. 51.

[3] S. z.B. Borchardt in *ZÄS* 64 (1929), S. 12-16, Lüddeckens, *Untersuchungen*, S. 12-14 und van Dijk in *LÄ* VI, 1392f (s.v. *Zerschlagen der roten Töpfe*).

[4] Vgl. Moret in *RdE* 3 (1938), S. 167: Hier lautet die Beischrift zur Darstellung Amenophis' III., der zwei rote Krüge gegeneinander schlägt, lediglich *sḏ dšr.wt*.

[5] S. für die Pyramide des Unas: Piankoff, *Pyramid*, S. 55-58 und Osing in *MDAIK* 42 (1986), S. 133, Abb. 1. Das Ritual fand gegen Ende des Totenopferrituals statt, welches wiederum Teil des Bestattungsrituals war; van Dijk in *LÄ* VI, 1392 (s.v. *Zerschlagen der roten Töpfe*). Vgl. auch Assmann in *FS Leclant* I, S. 50f und CT 926 (VII, 128-129) als Kurzversion der einzelnen Schritte des Totenopferrituals inklusive dem Zerschlagen der roten Töpfe.

[6] Vgl. hierzu Assmann in *FS Leclant* I, S. 51, aber auch Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten*, S. 25: "Dieser Ritus dürfte wohl ursprünglich den Zweck gehabt haben, die magische Wirkung der Gefäße zu unterbinden, da die Farbe rot als typhonische Farbe des Seth, Unheil bedeuten kann. Später wurde daraus ein Ritus zur Verhütung des Eindringens von Feinden...".

[7] Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 37-41, besonders S. 38. Für andere ebenfalls nicht überzeugende Interpretationen dieses Rituals s. die Aufstellung bei van Dijk in *LÄ* VI, 1392 (s.v. *Zerschlagen der roten Töpfe*).

[8] Altenmüller, *Texte*, S. 99.

geschlachtet. Darüber hinaus besteht nach Überlegungen von Jacobus van Dijk die Möglichkeit, daß das Ausströmen des vielleicht in den Gefäßen enthaltenen Wassers analog zum Ausbluten des Opferties das Sterben des Feindes (Seth) versinnbildlicht[1]. Die Interpretation Altenmüllers überzeugt, da in anderen Fällen die Vernichtung des Mediums (z.B. bei Ton- oder Wachsfiguren) ebenso der Vernichtung des Dargestellten oder mit dem Gegenstand Identifizierten entsprach, sie hat sich zudem allgemein durchgesetzt. Bemerkenswerterweise spricht der Spruch selbst nicht von Vernichtung des Feindes des Verstorbenen bzw. des Osiris, sondern besagt lediglich: "Damit dein Feind dich fürchtet (*nr*)"[2].

Die zerstörten Gefäße waren aus Ton gefertigt und wurden wahrscheinlich mit einem Stößel zerstoßen bzw. mit einer Keule zerschlagen[3]. Siegfried Schott[4] möchte diesen Stößel mit dem "harten Horusauge" identifizieren, welches dadurch eine helfende Funktion bei der Feindvernichtung erhalten würde (vergleiche dazu Kapitel II.3.4). Yole Zaniolo de Vázquez-Presedo[5] hat in ihrer bedauerlicherweise wenig bekannten Dissertation über die "Elemente des Schreckens im Alten Ägypten" ebenfalls die magische Wirkung der Waffen und Machtinsignien des Königs untersucht, wobei sie im Hinblick auf die Keule (*ḥḏ*) bzw. den *ꜣms*-Stab zu dem Ergebnis kam, daß diese Waffen an sich schon den Schrecken des Königs verbreiten (vergleiche zu diesem das folgende Kapitel). Wenn in den in diesem Kapitel behandelten Sprüchen also stellvertretend für das Horusauge eine Keule zum Zertrümmern der roten Gefäße verwendet wurde, dann hat dies symbolische Bedeutung und es ist klar, daß das Erschrecken der Feinde ihre magische Bezwingung bewirkt. Eine Beschriftung dieser Gefäße mit sogenannten Ächtungstexten im Sinne von Joachim Spiegel ist jedoch nicht nachweisbar.

---

[1] S. hierzu Ritner, *Mechanics*, S. 146f: "Both bull and pot are substitute figures for the enemy, repulsed and dismembered" und besonders van Dijk in *LÄ* VI, 1393 (s.v. *Zerschlagen der roten Töpfe*) mit Verweis auf eine Szene aus dem Grab des Haremhab in Saqqara. Van Dijk spricht sich *ibid.* dafür aus, daß es sich bei diesem Ritual um eine Variante des mit den bekannten Ächtungsfiguren / -texten verbundenen Rituals handelt (wie bereits Wilson, *Burden*, S. 156, *contra* Sethe in Borchardt in *ZÄS* 64 (1929), S. 16 n. 8); das Ziel beider Rituale war die Vernichtung feindlicher Kräfte jenseits der Grenzen Ägyptens bzw. des Kosmos. Er schlägt vor, daß dieses Ritual die zurückbleibenden Angehörigen des Verstorbenen an der Grenze zwischen Dies- und Jenseits vor den gefährlichen Kräften an diesem Scheideweg bewahren sollte. Vgl. zudem Assmann in *FS Leclant* I, S. 53f.

[2] S. hierzu Lüddeckens, *Untersuchungen*, S. 14.

[3] So aufgrund des Determinativs in den Texten schon vermutet von Sethe, *Ächtung*, S. 20, Altenmüller, *Texte*, S. 98f und Lüddeckens, *Untersuchungen*, S. 13. Van Dijk wendet sich in *LÄ* VI, 1391 n. 31 (s.v. *Zerschlagen der roten Töpfe*) gegen eine nicht beweisbare These von Do. Arnold in *LÄ* II, 487 (s.v. *Gefäße, Gefäßformen*), die besagt, daß es sich ursprünglich um rote Kupfergefäße handelte, die beim Zerstoßen einen lauten Lärm machten, der die Feinde erschrecken sollte. Die Form der Gefäße ist nicht näher festgelegt. Kees, *Farbensymbolik*, S. 462 möchte die als Reinigungsgefäße verwendeten *dšrt* nicht als *eo ipso* negativ konnotiert ansehen. Für die Verwendung der Gefäße im Bestattungs- und Tempelkult s. auch Gardiner in *JEA* 41 (1955), S. 16 und Moret in *RdE* 3 (1938), S. 167. Im Berliner Amonsritual 27, 4-5 (P. Berlin 3055) werden die *dšrt*-Wasserkrüge mit den "beiden Horusaugen, den roten" verglichen, *Hieratische Papyrus* I, Tf. XXVII.

[4] Schott in *ZÄS* 63 (1928), S. 101 sowie ders., *Mythe*, S. 72 und z.B. auch Rudnitzky, *Aussage*, S. 45.

[5] Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 24ff, besonders S. 27f und 70f. Sie verweist dabei auch auf die bekannte Erzählung des Rawer, der zufällig vom machtgeladenen *ꜣms*-Stab des Königs berührt wird und augenblicklich durch einen Ausspruch des Königs vor bösen Folgen bewahrt werden mußte (S. 28 und *Urk.* I, 232).

Die rote Farbe der Gefäße ermöglicht erneut eine eindeutige Identifikation mit Seth[1]. Nicht nur wird in PT 580 § 1550a ein rotes Rind stellvertretend für Seth genannt, sondern es gibt mehr als genug Belege aus späterer Zeit für die Identifizierung dieser Farbe mit dem verfemten Gott[2], wie z.B. in den Seth-Vernichtungsritualen (eine Figur des Seth aus rotem Wachs, gebunden mit einer Sehne eines roten Rindes)[3] wie in Ritualen in Edfu, in denen Seth durch ein Nilpferd oder ein Rind aus rotem Wachs repräsentiert wird[4] oder in einem weiteren Seth-Vernichtungsritual des P. New York, MMA 35.9. 21 (29, 9-10 und 31, 11-12), in dem Seth als "...rot an Haaren (*dšrt* (*sic*) *fˁjj*) und scharlachrot von Haut (*mrš jnm*)" beschrieben ist[5]. Umgekehrt ist besonders die Vermeidung von roter Tinte für die Schreibung anderer Götternamen in Rubra bedeutsam – die Farbe rot war ausschließlich für Seth bzw. Apophis reserviert[6]. Georges Posener[7] weist sogar darauf hin, daß die rote Farbe nicht nur der brandmarkenden Hervorhebung diente, sondern auch magisch unheilbringend (verbrennend?) auf die verfemten Personen wirkte.

Das Ritual des "Zerschlagens der roten Töpfe" wird häufig zusammen mit dem Abschlußritual *jnjt-rd* der Opferhandlung bzw. des Bestattungsrituals dargestellt[8]. Beide Rituale bilden den Abschluß der Opferriten bei der Bestattung und im Tempelkult, PT 244 war in der Pyramide des Unas dementsprechend am Durchgang von der Vorkammer zur Sargkammer angebracht. Der letzte Priester verließ den Kultort (die Sargkammer, das Allerheiligste), indem er mit dem Schwenken eines Bündels der durch ihren Geruch apotropäisch wirkenden *hdn*-Pflanze eventuelle Feinde am Betreten der Kultstelle bzw. Grabkammer hinderte (vergleiche PT 400 § 696e-g in Kapitel I.4.16). Dagegen findet sich der ebenfalls Feinde abwehrende Spruch PT 23 (vergleiche Kapitel V.2) eingangs des Totenopferrituals, so daß dieses im vor- und nachhinein magisch vor feindlichen Einflüssen geschützt wurde.

---

1 So z.B. Thausing, *Auferstehungsgedanke*, S. 26, Lüddeckens, *Untersuchungen*, S. 13 mit n. 1 und van Dijk in *LÄ* VI, 1393 (s.v. *Zerschlagen der roten Töpfe*). Auf Seth konzentriert sich mithin ein Großteil der ägyptischen Symbolik, vgl. Griffiths in *FS Widengren*, S. 81. Kees, *Farbensymbolik*, S. 462 hält die rote Farbe hier für nebensächlich.

2 Vgl. Ritner, *Mechanics*, S. 147f mit n. 662f, Brunner-Traut in *LÄ* II, 124 (s.v. *Farben*), Griffiths in *FS Widengren*, S. 81-90 und Lefebvre in *JEA* 35 (1949), S. 74.

3 *Urk.* VI, 5, 6 und 5, 12 sowie 37, 4 und 37, 13. Vgl. auch das Seth-Vernichtungsritual des "Buches zum Schutze der *nšmt*-Barke", Goyon in *Kêmi* 19 (1969), S. 63, 7. Zur Verwendung des Wachses in der Magie vgl. Raven in *OMRO* 64 (1983), S. 7-47, besonders S. 16ff und S. 24ff.

4 Alliot, *Culte d'Horus* II, S. 521 und 523f. Für Seth versinnbildlichende rote Tiere vgl. auch Junker in *ZÄS* 48 (1910), S. 75.

5 Goyon in *BIFAO* 75 (1975), S. 380f und S. 392f (Révélations du mystère des quatre boules). Zur negativen Konnotation von Rothaarigen s. auch Wainwright, *Sky-Religion*, S. 33f und 53 sowie Plutarch, *Moralia* V, Kapitel 30, 33 und 73, Diodor, *Buch* I, 88 und Griffiths in *FS Widengren*, S. 84. Schenkel in *ZÄS* 88 (1963), S. 142 meint dagegen, daß "rothaarig" wohl eher im Sinne von "blond" zu interpretieren ist.

6 Hierzu Ritner, *Mechanics*, S. 147 n. 663, Posener in *JEA* 35 (1949), S. 77-81 (besonders S. 78 für die Verfemung einer Person durch die Verwendung von roter Farbe für ihre Schreibung), Griffiths in *FS Widengren* S. 82 (zur Verwendung der Farbe Rot in anderen Kulturen), und zu Rubra allgemein Posener in *JEA* 37 (1957), S. 77-81.

7 Posener in *JEA* 35 (1949), S. 78.

8 Van Dijk in *LÄ* VI, 1391 (s.v. *Zerschlagen der roten Töpfe*) und Ritner, *Mechanics*, S. 145. Zu diesem Ritual besonders Altenmüller in *LÄ* III, 155-157 (s.v. *Init-red*), Gardiner in Davies / Gardiner, *Tomb of Amenemhet*, S. 93ff, Nelson in *JEA* 35 (1949), S. 82-86 und Altenmüller in *JEA* 57 (1971), S. 146-153, der sich gegen die frühere Interpretation dieses Rituals als "Verwischen der Fußspur" wendet.

II.2.4.4 Das "Zählen der Herzen" und der "Schrecken Pharaos"

Die Grundlage dafür, daß der Verstorbene über seine Feinde herrschen und sie besiegen kann, liegt in seiner umfassenden Macht, mit der er Respekt und Schrecken verbreitet. Der Machtgewinn ist eine natürliche Folge der Vergöttlichung des Verstorbenen nach seinem Tode. Während in der zweiten Hälfte dieses Kapitels verschiedene Arten untersucht werden, wie in den Pyramidentexten diese Schrecken verbreitende Macht des Verstorbenen ausgedrückt wird (vergleiche auch Kapitel II.2.5.7), soll in der ersten Hälfte eine besondere Methode Beachtung finden, mit der er seine Feinde beherrscht, indem er selbst oder andere Gottheiten für ihn die Herzen der Feinde "zählen", das heißt erkennen[1]. Es zeigt sich im Verlauf der Untersuchung, daß dieses Zählen der Herzen vor allem auf das Gefolge des Seth angewendet wurde, welches in den meisten der betreffenden Sprüche jedoch nur als "Götter" (*nṯr.w*) bezeichnet wird (vergleiche zu dieser Benennung des Sethgefolges Kapitel II.2.2). In einigen Sprüchen wird zudem betont, daß keine andere Gottheit durch das Zählen seines Herzens Macht über den Verstorbenen hat.

Das in den betreffenden Sprüchen verwendete Aktionsverbum *jp* wird üblicherweise mit "zählen, berechnen" übersetzt[2]. Die Vorstellung des "Zählens (*jp*) des *jb*-Herzens"[3] ist in den Pyramidentexten anscheinend ursprünglich mit Anubis (*Jnpw*) verbunden, der das charakteristische Epitheton "Der die Herzen zählt" (*Jnpw jp ib.w*) trägt, wie z.B. in PT 535 § 1287a. Möglicherweise wurde diese Aufgabe dem Gott Anubis wiederum aufgrund eines Wortspiels zwischen dem Aktionsverbum *jp* und seinem Namen zugewiesen[4]. In späterer Zeit – zumindest in den Sargtexten und im Totenbuch – tritt Anubis in dieser Funktion nicht mehr in Erscheinung, wohl aber wieder im Buch "Schutz des Hauses", das bekanntlich auf Material der Pyramidentexte zurückgreift und in dem es heißt: "Es ist der Schutz (*sꜣ*) des Anubis, der ihre (der Götterfeinde) *jb*-Herzen zählt (*jp*) insgesamt"[5].

Kurt Sethe[6] ging nun davon aus, daß es sich bei dieser Handlung um eine Prüfung des Herzens im Rahmen des Totengerichts handelt. Er verwies dafür auf PT 577

---

[1] Piankoff, *Le "cœur"*, S. 50 verweist darauf, daß das Herz eine ähnliche Bedeutung hat wie der Name, indem man Macht über das Herz eines anderen gewinnt, kann man ihn beherrschen.

[2] Vgl. *WB* I, S. 66.

[3] Rusch in *ZÄS* 60 (1925), S. 27 weist darauf hin, daß das Verbum *jp* besonders gerne mit dem *jb*-Herzen verbunden wird. In der Tat wird in den Pyramidentexten das Zählen anderer Dinge, wie z.B. der Körperglieder (*ꜥ.wt*) mit *ṯnw* bezeichnet, wie PT 219 § 179c zeigt. Es scheint bei der Verwendung von *jp* wiederum die Vorliebe der Ägypter für Wortspiele ausschlaggebend zu sein. Zur Bedeutung von *jp* – "Zählen" als Aneignung von Besitz s. Rudnitzky, *Aussage*, S. 35. Zu Anubis in der Rolle des Zählenden auch Schott in *ZÄS* 74 (1938), S. 89 n. 1 und zu den *jb*-Herzen Zandee, *Death*, S. 174-176, B.8.b, zu den *ḥꜣtj*-Herzen *ibid.*, S. 180f, B.8.e, sowie besonders S. 272f, C.3.b für Anubis und S. 278-280, C.4.a für das Zählen der Herzen; vgl. außerdem Sethe, *Komm.* I, S. 34f, III, S. 99 sowie H. Roeder, *Auge*, S. 297f.

Die herausragende Bedeutung, die H. Roeder, *Auge*, S. 74-96, besonders S. 93 den Canidengöttern Wepwawet und Anubis bei der Feindbekämpfung einräumt, läßt sich für die Pyramidentexte nicht belegen. Mit Ausnahme der wenigen in diesem und in Kapitel II.2.5.6 behandelten Stellen tritt Anubis nicht als Helfer gegen Feinde des Verstorbenen auf, selbst die Verleihung von Macht durch Anubis an den Verstorbenen findet in anderen Sprüchen nicht im Rahmen der Feindbekämpfung statt. Der Gott Wepwawet ist in den Pyramidentexten als Helfer gegen Feinde des Verstorbenen überhaupt nicht belegt.

[4] Man beachte auch das aussagekräftige Wortspiel in PT 578 § 1537a: "Sie (die Horuskinder?) erkennen (*jp*) dich in diesem deinen Namen: Anubis (*Jnpw*)".

[5] Vgl. Jankuhn, *Buch*, S. 38.

[6] Sethe, *Komm.* I, S. 34f und V, S. 204. Sethe schreibt: "Es wird sich also um eine Prüfung der Herzen handeln, von deren Ausfall es abhängt, wohin die Seelen der Getöteten kommen sollen, in welche Art von

§ 1523c: "Anubis, der die *jb*-Herzen zählt (*jp*), er möge den Osiris Pepi von den Göttern, die zur Erden gehören, für die Götter, die im Himmel sind, fordern (*jp*)". Ein dazu parallel formulierter Spruch ist PT 364 § 609b: "Horus kommt und er fordert (*jp*) dich von den Göttern, denn Horus hat dich liebgewonnen". Möglicherweise ist an dieser Stelle vor dem Pronomen das Wort für Herz (*jb*) ausgefallen und lediglich der Terminus *jp* stehen geblieben. Das Verb *jp* ohne Erwähnung des Herzens wäre hier dann am besten mit "jemanden (für sich) einnehmen", vielfach auch mit "erkennen" oder "einfordern" zu übersetzen[1]. Mit diesem "erkennen", "einnehmen" ist in bezug auf den Verstorbenen eine schützende Funktion eng verbunden. In den beiden zitierten Sprüchen ist es zwar der Verstorbene, der von den Göttern der Erde – Sethe und Mercer[2] vermuten in ihnen das Gefolge des Seth (vergleiche dazu jedoch Kapitel I.4.1) – für die dem Verstorbenen wohlgesonnenen Götter des Himmels eingefordert wird, allerdings sagen diese Sprüche nichts über einen Machtgewinn gegenüber den Feinden des Verstorbenen aus. PT 357 § 587a ist ebenfalls in diesem Sinne zu verstehen: "Horus ist gekommen, damit er dich (Osiris bzw. den Verstorbenen) (wieder-)erkennt (*jp*)"[3]. Auf diesen Aspekt weist zudem § 589a hin: "Horus kommt, indem er seinen Vater in dir erkennt (*jp*)...". Ebenso sind die folgenden Sprüche aufzufassen, wie PT 356 § 580a: "Horus hat einen Ba und er erkennt (*jp*) seinen Vater in dir, in deinem Namen: 'Ba der Königssänfte' (*rpwt*)", wie PT 364 § 612a: "O Osiris Teti, erwache für dich! Geb bringt Horus zu dir, damit er dich erkennt (*jp*)", wie PT 423 § 767a-b: "Horus-*rnpj* erkennt (*jp*) dich, indem du verjüngt (*rnpj*) bist in diesem deinen Namen: 'Frisches Wasser' (*mw-rnpw*). Horus ist fürwahr ein Ba und er erkennt (*jp*) seinen Vater in dir in seinem Namen: 'Horus-Seele der Königssänfte' (*rpwt*)" und ebenfalls PT 33 § 25c: "Horus-*rnpwj* erkennt dich (*jp*) indem du verjüngt (*rnpj*) bist in deinem Namen: 'Frisches Wasser' (*mw-rnpw*)".

Die gedankliche Vorstellung des "Zählens bzw. Erkennens *des Herzens*" bedeutete über die soeben angeführte Interpretation Sethes hinaus für den Ägypter wie bei dem bereits behandelten "Kennen des (geheimen) Namens" jedoch die Möglichkeit, Macht über jemand anderen auszuüben. Wilhelm Spiegelberg[4] weist darauf hin, daß das Herz als "zweites Wesen des Menschen" auch mit seinem Ka identisch sein konnte. Das Zählen des Herzens würde zusätzlich eine Machtausübung über den Ka ausdrücken. Da das Herz als Sitz des Verstandes galt, versetzt das "(Er)kennen des Herzens" eines Wesens den Wissenden – im vorliegenden Fall den Verstorbenen – in den

Höllenstrafe". Er denkt dabei wohl an die spätere Szene des Wiegens des Herzens durch Thoth. Der Verf. glaubt dagegen, daß es hier eher um den Machtgewinn über das Herz bzw. die Person geht. Der Verstorbene soll aus der Macht seiner Feinde befreit werden und im Gegenzug Macht über sie gewinnen. S. auch Rusch in *ZÄS* 60 (1925), S. 28.

[1] Vgl. Brunner in *Das Herz im Umkreis des Glaubens*, wieder abgedruckt in ders., *Das hörende Herz*, S. 38. Für dieses besondere Verhältnis von Horus zu seinem Vater Osiris aber auch von anderen Gottheiten gegenüber dem Verstorbenen s. van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 87-89 mit weiteren Textbeispielen.

[2] Sethe, *Komm.* V, S. 478 sowie III, S. 132 und 142, Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 297. Für eine Identifikation der "Götter" mit dem Gefolge des Seth s. auch Schott, *Mythe*, S. 44f und 98.

[3] So auch Rusch in *ZÄS* 60 (1925), S. 32f.

[4] Spiegelberg in *ZÄS* 66 (1931), S. 35-37. Interessant ist auch Zeile 109 des Dramatischen Ramesseum Papyrus, in der das Herz als Sitz des bösen Intrigierens betrachtet wird: "Horus sagt Worte zu Osiris: 'Damit (durch das Ausreißen des Schenkels des Seth) nicht sein (des Seth) Herz wieder erwache (*rsj*) gegen dich'. // Seth...".

Zustand der Macht über seine Feinde[1]. Dies soll an den folgenden Beispielen für die Pyramidentexte näher veranschaulicht werden.

In PT 535 § 1287a wird der Verstorbene aufgefordert: "Zähle (*jp*) ihre *jb*-Herzen in diesem deinem Namen: Anubis, der die *jb*-Herzen zählt (*jp*)". Der Verstorbene soll in diesem Spruch in die Rolle des Anubis eintreten und durch das Zählen der Herzen seine Feinde beherrschen, mit denen in diesem Spruch aufgrund des Kontextes (siehe § 1285c) das Gefolge des Seth gemeint ist. Auch PT 217 § 157b-d gehört in diesen Zusammenhang, der Verstorbene wird erneut mit Anubis identifiziert: "Es kommt dieser Unas, ein unvergänglicher Geist, geschmückt wie Anubis mit Stärke, der herrscht über das Hochland des Westens, damit er die *jb*-Herzen zählt (*jp*) und über die *ḥ3tj*-Herzen mächtig (*sḫm*) ist. Der, von dem er will, daß er lebt, der wird leben, der, von dem er will, daß er stirbt (*m*(*w*)*t*), der wird sterben (*m*(*w*)*t*)". Die Macht über die Herzen der Feinde – der Verstorbene erscheint wieder in der Gestalt des Anubis – verleiht ihm Macht über ihr Leben und ihren Tod (vergleiche Kapitel I.3.1). Auch PT 218 § 161a-b berichtet: "Spruch: O Osiris, dieser Unas kommt gegen dich (feindlich), unzufrieden über die Neunheit (der Bogen), ein unvergänglicher Geist. Er zählt (*jp*) die *jb*-Herzen, er nimmt (*nḥm*) die Lebenskräfte (*k3.w*) weg, er gibt (*nḥb*) die Lebenskräfte (*k3.w*)". In beiden Sprüchen werden die Wesen, deren Herzen gezählt werden, nicht näher charakterisiert.

Der Terminus *jp* wird ebenfalls in PT 357 § 590a-c verwendet: "O dieser Osiris Pepi, werde nicht schwach (*g3w*), ächze (*ˁš*) nicht, (denn) Geb hat dir den Horus gebracht, damit er für dich ihre *jb*-Herzen zählt (*jp*), (nachdem) er alle Götter zu dir gebracht hat in einem Mal, nicht entfernt sich einer von ihnen aus seiner Hand". Diese Götter – hinter der neutralen Bezeichnung verbirgt sich wieder das Gefolge des Seth (siehe § 588b) – sind unwiederbringlich gefangen, wenn ihre Herzen gezählt sind. Genauso ist Spruch PT 367 § 634a-b zu verstehen: "Spruch: O Osiris Teti, Geb hat dir Horus gebracht, damit er dich schützt (*nḏ*). Er hat dir die *jb*-Herzen der Götter gebracht"; die Herzen der Götter – diese sind in § 635c ebenfalls als Gefolge des Seth identifiziert – werden zwar nicht gezählt[2], dafür aber herbeigebracht, auch so wird Macht über sie gewonnen. Noch in der Spätzeit ist in den Stundenwachen belegt, daß Horus oder Geb für Osiris die Herzen der Götter zählen oder die Götter sogar ihre eigenen Herzen[3].

Wahrscheinlich ist der Gedanke des Machtgewinns gleichermaßen Hintergrund für PT 649 § 1831a-a+1, in dem gesagt wird: "O Osiris Pepi, Horus hat sie dir (zu)gezählt (*jp*), vereinigt, der für dich alle Götter in deinen Armen umfangen (*šnj*) hat". Mit diesem Umfangen und Zählen der Götter – es handelt sich in diesem Fall um alle Götter von Ober- und Unterägypten – werden sie der Macht des Verstorbenen unterworfen. Dies gilt ebenso für den analog formulierten Spruch PT 364 § 615a-d, in dem in § 615a wiederum das Gefolge des Seth gemeint ist: "Horus hat für dich die Götter gesammelt (*ḫmˁ*), damit sie sich nicht von dir entfernen (können), von dem Ort, zu dem du gegangen (*šmj*) bist. Horus hat die Götter (die Horuskinder) für dich gezählt

---

[1] Ich halte die von Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 288 parallel zu Sethe vorgeschlagenen Bedeutungsalternativen vom Wiegen oder Testen des Herzens, aber auch die vom Sammeln des Herzens als Kriegsbeute (analog zum bekannten Sammeln der Hände oder Phalli), von dem dem Verf. jedoch kein Beleg bekannt ist, für nicht zutreffende Interpretationen der vorliegenden Textstellen.

[2] Nach Rusch in *ZÄS* 60 (1925), S. 27 (Text E) liegt es nahe, daß hier das "Zählen" ausgefallen ist.

[3] Junker, *Stundenwachen*, S. 108f (5. Stunde der Nacht, XVII, 100f); S. 115 (6. Stunde der Nacht, XVIII, 30-33); S. 121 (8. Stunde der Nacht XX, 16-17); S. 123f (12. Stunde der Nacht, XXIV, 3f).

(*jp*), damit sie sich nicht von dir entfernen (können), von dem Ort, von dem du abgetrieben (*mḥj*) bist". In dem verwandten Spruch PT 423 § 766b-d soll *jp* die Horuskinder ebenfalls zu Hilfeleistung für den Verstorbenen verpflichten[1]: "Horus hat veranlaßt, daß sich die Götter (Gefolgsleute des Seth) versammeln (*ḫmꜥ*) an dem Ort, zu dem du gegangen (*šmj*) bist. (...)Horus hat veranlaßt, daß seine Kinder (die Horuskinder) gezählt (*jp*) werden für dich an dem Ort, von dem du abgetrieben (*mḥj*) bist". Fast gleichlautend ist PT 33 § 24c-d formuliert, wobei im zweiten Teil direkt von den Horuskindern (*ms.w Ḥr*) gesprochen wird, im ersten Teilsatz werden die anonymen *nṯr.w* wiederum das Gefolge des Seth bezeichnen[2].

PT 356 § 582a-b ist ebenfalls dahingehend zu verstehen, daß diesmal Macht über Seth selbst gewonnen wird: "Horus hat veranlaßt, daß du ihn (Seth) erkennst (*jp*) in seinem Innersten (*ḥr-jb*, lit. in seinem *jb*-Herzen), ohne daß er hervorgeht von dir; er hat veranlaßt, daß du ihn packst (*nḏr*) mit deiner Hand (*m ḏrt*), ohne daß er dir entkommt (*nhp*)". Hier beschreibt das leicht modifizierte Wortspiel zwischen *jp* und dem *jb*-Herzen den Machtgewinn über den Verstand des Seth, während das Packen mit der Hand plastisch die Gefangennahme seines Körpers vor Augen führt.

Einige andere Sprüche sprechen nun im umgekehrten Fall davon, daß andere Götter keine Macht über den Verstorbenen erlangen dürfen, indem sie sein Herz zählen. Eine solche Inbesitznahme muß unter allen Umständen verhindert werden. So richtet sich PT 215 § 145b-146b an den Verstorbenen: "Nicht hat dich Re-Atum an Osiris übergeben, nicht hat er dein *jb*-Herz gezählt (*jp*), nicht ist er mächtig (*sḫm*) über dein *ḥꜣtj*-Herz. Nicht hat dich Re-Atum an Horus übergeben, nicht hat er dein *jb*-Herz gezählt (*jp*), nicht ist er mächtig (*sḫm*) über dein *ḥꜣtj*-Herz. O Osiris, nicht bist du mächtig (*sḫm*) über ihn (den Verstorbenen), nicht ist dein Sohn mächtig (*sḫm*) über ihn. O Horus, nicht bist du mächtig (*sḫm*) über ihn, nicht ist dein Vater mächtig (*sḫm*) über ihn". In diesem Spruch wird deutlich darauf hingewiesen, daß mit dem Zählen des *jb*-Herzens Macht über die geistigen Kräfte (*bꜣ*) des Verstorbenen und mit der Macht über das *ḥꜣtj*-Herz Gewalt (*sḫm*) über seine körperlichen Kräfte (*ḫꜣt*) gewonnen wird, denn die Ägypter stellten sich den Menschen mit einem *jb*-Herzen und einem *ḥꜣtj*-Herzen ausgestattet vor[3]. James H. Walker interpretiert das *jb*-Herz dabei als Psyche, die im physischen *ḥꜣtj*-Herzen verweilt[4]. Der Verstorbene, in dem zitierten Spruch als nicht identisch mit Osiris gedacht, soll dabei vor Osiris und Horus geschützt werden, also vor den Gottheiten, mit denen er sonst am engsten verbunden ist (vergleiche Kapitel I.4.5 und I.4.7). PT 419 § 748c-d hat die Aufgabe, den Verstorbenen im gleichen Sinne vor einem Dämon schützen: "Nicht beugt sich ein Feind

[1] "Zum Dienst rufen", s. Sethe, *Komm.* III, S. 142f wo er mit Hinweis auf Heinrich Schäfer die Uschebti-Formel vergleichend heranzieht, die ebenfalls zum Dienst für den Verstorbenen verpflichtet (*jp*).

[2] S. zu diesen Sprüchen Sethe, *Komm.* III, S. 141-143 und auch Schott, *Mythe*, S. 44.

[3] S. hierzu jetzt Walker, *Anatomical Terminology*, S. 147-186 mit weiterer Literatur, vor allem S. 178 und S. 182-186. Vgl. zudem Piankoff, *Le "cœur"*, *passim*, Barta, *Gespräch*, S. 90 und Brunner in *LÄ* II, 1158-1168 (s.v. *Herz*) und seinen Verweis auf CT 20 (I, 56c-d) und besonders CT 45 (I, 196h): "Man hat nicht Macht über deinen Ba und nimmt nicht dein Herz (*ḥꜣtj*) weg". PT 535 § 1286b beschreibt das physische Zerlegen der Feinde: "Du sollst sie ausweiden, du sollst ihre *ḥꜣtj*-Herzen herausnehmen", dies gilt ebenso in PT 477 § 962b-c: "(Das Messer), das die *ḥꜣtj*-Herzen herausschneidet. Es soll die Köpfe entfernen und die *ḥꜣtj*-Herzen herausschneiden..." und in PT 254 § 292a-b: "Ihre *ḥꜣtj*-Herzen fallen seinen Fingern anheim, ihre Eingeweide den Bewohnern des Himmels, ihr Rotes (Blut, *dšr*) den Bewohnern der Erde...".

[4] Walker, *Anatomical Terminology*, S. 178, vorher schon Piankoff, *Le "cœur"*, S. 8, 10f und 52 u.a.

(*ḫ3wtj*)[1] über Teti, nicht wird das *jb*-Herz des Teti ergriffen (*jṯj*), und nicht wird sein *ḥ3tj*-Herz weggenommen (*nḥm*)". Dieser Spruch fällt etwas aus dem hier untersuchten Rahmen, da er nicht vom Zählen des *jb*-Herzens, sondern vom Ergreifen desselben spricht, der Sinn bleibt jedoch gleich. Die Schreibung von *ḫ3wtj* erinnert an die Schlachter (*ḫ3.tjw*) aus Kapitel I.4.10, bei denen es sich um für den Verstorbenen hilfreiche Dämonen handelte (vergleiche dazu auch Kapitel III.1.4). Wenn in TB 17 (263-271 = *Urk.* V, 67) der hundeköpfige Hüter einer Windung des Feuersees als einer, "Der Leichen verschlingt und Herzen ausreißt" bezeichnet wird, so könnte theoretisch in dieser Pyramidentextstelle schon eine Andeutung für ein solches jenseitiges Wesen vorliegen. In TB 125 (206) heißt ein anderer Hüter der Unterwelt "Der die Herzen erkennt und die Leiber erforscht" und TB 71 (44-49) ist hier ebenfalls zu erwähnen: "O jene sieben Ratgeber, welche die Waage tragen in jener Nacht, in welcher das Udjatauge geprüft wird, die Köpfe abschlagen und Hälse abtrennen, die Herzen ergreifen und aus der Brust reißen, die ein Blutbad (*šꜥt*) anrichten im Feuersee – ich kenne euch, und ich kenne eure Namen"[2]. Die Totenbuchsprüche TB 27-29 A sollen darüber hinaus den magischen Schutz des Verstorbenen bewirken, um zu verhindern, daß sein Herz von gefährlichen Dämonen in der Unterwelt geraubt wird.

Die Fähigkeit des Verstorbenen, sich selbst gegen seinen Erzfeind Seth zu helfen findet ihre Bestätigung in der häufigen Beschreibung, wie der Verstorbene Furcht und Schrecken verbreitet, indem er sie in die Herzen der Götter sät[3]. Nach Hellmut Brunner verläßt das Herz, das als Kern der Persönlichkeit anzusehen ist, bei Furcht bzw. Erschrecken den Körper, so daß ein Zustand des "Außer-sich-seins vor Angst" erreicht wird[4]. Die entsprechende Furcht vor dem Verstorbenen und seiner Macht ist in der Regel in den *jb*-Herzen der Götter lokalisiert. So wird in Spruch PT 412 § 724a gewünscht: "Möge dein Schrecken (*šꜥt*) im *jb*-Herzen der Götter entstehen". Derselbe Gedanke findet sich in PT 677 § 2025a-b: "Re ruft dich in diesem deinem Namen: 'Vor ihm fürchten (*snḏ*) sich alle Geister' und dein Schrecken (*šꜥt*) wird in den *jb*-Herzen sein wie der Schrecken (*šꜥt*) des Re, wenn er am Horizont heraufkommt". PT 422 § 755b-c ist hier ebenfalls anzuführen: "Zu dir kommen die Geister in Verbeugung, sie küssen die Erde bei deinen Füßen, wegen deines Schreckens (*šꜥt*), O dieser Pepi, in den Städten der Sia" sowie § 763a-d: "O dieser Pepi, möge dein Ba dastehen unter den Göttern und unter den Geistern (*3ḫ.w*), denn die Furcht (*snḏ*) vor dir ist in ihren *ḥ3tj*-Herzen. O dieser Pepi, möge dieser Pepi[5] auf deinem Thron an der Spitze der Lebenden (*ꜥnḫ.w*) dastehen, denn es ist dein Schrecken (*šꜥt*), der in ihren *ḥ3tj*- Herzen ist". Ungewöhnlich ist hier die Erwähnung des Schreckens in den *ḥ3tj*-Herzen der Geister und der lebenden Menschen. PT 256 § 302c, der einen anderen Terminus verwendet,

---

[1] So übersetzt Sethe, *Komm.* III, S. 387 *ḫ3wtj*, Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 138 plädiert hingegen für "Nachtdämon", das *WB* III, S. 227 überlegt, ob es sich um eine „Personifikation des Todes" handelt.

[2] Vgl. Kees in *ZÄS* 78 (1942), S. 47f.

[3] Für den Schrecken Pharaos in den Pyramidentexten vgl. Cazemier in *JEOL* 25 (1977-1978), S. 75-82, für allgemeine Studien s. Blumenthal, *Phraseologie*, S. 205-214, F 1.11, 1.12, 1.23 und besonders S. 319, G 4.24, Morenz in *Liber amicorum*, S. 113-137, Grimal, *Termes*, S. 692-699, Assmann in *LÄ* II, 359-367 (s.v. *Furcht*), besonders Einleitung und Absatz II. Königtum, sowie Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 88-91 und S. 100-102 zur Furcht in den Herzen, und S. 106f für den ausgeübten Schrecken als Zeichen der eigenen Machtfülle, aber auch als Zauber bzw. Hilfe gegen die eigene Furcht.

[4] Brunner in *Das Herz im Umkreis des Glaubens*, wieder abgedruckt in ders., *Das hörende Herz*, S. 11 und 23.

[5] Hier sollte einfach "du" stehen.

ist dennoch ähnlich formuliert: "Unas hat seinen Schrecken (*nrw*) in ihr (der Feinde) *jb*-Herz gegeben"[1]. Es ist vielleicht davon auszugehen, daß mit diesen nur durch ein Personalpronomen bezeichneten Wesen immer dem Verstorbenen feindlich gesonnene Gottheiten gemeint sind, es muß sich jedoch nicht unbedingt grundsätzlich um Seth und sein Gefolge handeln, obwohl es in § 301c heißt: "Sein Auge ist seine Stärke, er ist geschützt (*mkj*) vor dem, was gegen ihn getan wurde" (vergleiche Kapitel III.2.8). Der bereits in Kapitel II.2.3.4 behandelte Spruch PT 244 § 249a-b weist ebenfalls auf die Täterschaft des Seth hin: "Spruch: O Osiris Merenre, das Auge des Horus ist das hier. Nimm es dir, damit du stark (?, *jmjm*) bist und damit er (der Feind) dich fürchtet (*nr*)". Gegen Feinde richtet sich auch PT 254 § 281a: "Habt Furcht (*snḏ*), zittert (*sdꜣ*) Frevler (*mds.w*) vor dem Gewittersturm (*qrr*) des Himmels", mit dem der König gemeint ist. Die an dieser Stelle genannten Frevler werden von Sethe und Mercer als auf der Erde befindliche Menschen interpretiert.

Etwas allgemeiner formuliert PT 486 § 1039c-1040b: "Die *jb*-Herzen folgten (*m-ḫt*)[2] der Furcht (*snḏ*) und die *ḥꜣtj*-Herzen folgten dem Schrecken (*šꜥt*), als Pepi geboren wurde im Nun, ehe der Himmel existierte, ehe die Erde existierte". Allein die Geburt des Königs bewirkt, daß Furcht vor ihm entsteht. Aufgrund dieser Autorität seit Anbeginn der Welt hat auch die Götterneunheit größten Respekt vor dem Verstorbenen, wie in PT 437 § 794a: "Die Götterneunheit wird vor dir zittern (*sdꜣ*)", den gleichen Inhalt haben PT 532 § 1259c und PT 610 § 1710c. Selbst Götterbilder fürchten sich vor der Macht des Königs, wie in PT 625 § 1766c: "Der Name des Pepi ist dort am Horizont und die Götterbilder (*ꜥḫm.w*) fürchten (*nr*) sich vor ihm".

Für alle diese Sprüche ist es charakteristisch, daß das *jb*-Herz der Götter betroffen ist, denn dieses Herz wird – wie bereits erwähnt – der nichtmateriellen Seele (Ba) des Menschen zugeordnet. Es besteht also eine Tendenz dahingehend, daß Götter als Geistwesen in der Regel *jb*-Herzen haben. Obwohl die Götter keinen physischen Körper besitzen, bestehen Ausnahmen zu dieser Regel, wie z.B. im Kannibalenhymnus PT 273-274 § 409c: "Er (der Verstorbene) hat die *ḥꜣtj*-Herzen der Götter ergriffen", oder in PT 371 § 648a: "Spruch: O Osiris Teti, Horus hat dich in das *ḥꜣtj*-Herz der Götter gegeben" und in PT 377 § 662d heißt es von der *hpjw*-Schlange: "Die von den *ḥꜣtj*-Herzen jener Götter lebt, die in Heliopolis sind". In PT 254 § 292a und PT 477 § 962b-963a werden ebenfalls die *ḥꜣtj*-Herzen von Widersachern malträtiert bzw. herausgeschnitten, deren Identifikation nicht eindeutig möglich ist. In den beiden letztgenannten Sprüchen ist wie für PT 273-274 davon auszugehen, daß Götter wie Menschen oder Opfertiere gedacht waren und in ihre Einzelteile zerlegt werden sollen. Für PT 371 und PT 377 ist allerdings keine solche Erklärung möglich, sie sind als Ausnahmen dafür anzusehen, daß Götter neben ihrem *jb*-Herzen auch ein *ḥꜣtj*-Herz haben konnten, dies bestätigt für die Sargtexte z.B. CT 80 (II, 34g-35h), wo Atum von seinen beiden Herzen (*jb* und *ḥꜣtj*) spricht. In PT 535 § 1286b soll der Verstorbene

---

[1] Vgl. für die Tradition dieser Formulierung besonders *Urk.* IV, 613, 14 als Rede des Amun-Re: "Ich setze den Schrecken (*nrw*) deiner Majestät in (lit. durch, *ḫt*) ihre (der Feinde) *jb*-Herzen" sowie PT 574 § 1488a-b: "Dein (d.i. die den Verstorbenen bzw. Osiris durch ihren Schatten schützende Sykomoren-Göttin) Schrecken (*nrwt*) ist in denen, die im Himmel sind, deine Furcht (*snḏ*) ist in denen, die auf der Erde sind. Du hast deinen Schrecken (*šꜥt*) in die *jb*-Herzen der unterägyptischen Könige, die in Buto sind, geworfen". Hier übernimmt eine hilfreiche Gottheit die sonst für den König typische Macht.

[2] Wie die in der vorigen Fußnote zitierte Stelle aus *Urk.* IV, 613, 14 zeigt (*dj=j nrw nw ḥm=k ḫt jb.w=sn*), ist der Sinn hier trotz der ungewöhnlichen Formulierung derselbe. Etwas umgänglicher kann PT 486 also übersetzt werden: "Die *jb*-Herzen waren in Furcht und die *ḥꜣtj*-Herzen waren in Schrecken, als Pepi geboren wurde...".

darüber hinaus den Gefolgsleuten des Seth (*m-ḫt Stš*) die *ḥ3tj*-Herzen herausnehmen. Dies ist jedoch nicht unbedingt ein Indiz für die irdische Natur des Sethgefolges, denn es wird in diesem Spruch erneut wie Opfertiere zerlegt. In PT 422 § 763d wird zunächst von den *ḥ3tj*-Herzen der Lebenden gesprochen; in § 763a-b ist dagegen nicht ganz eindeutig formuliert, ob die *ḥ3tj*-Herzen sich ausschließlich auf die Geister (*3ḫ.w*), oder ebenso auf die davor genannten Götter beziehen. Vergleichbar ist dazu PT 665 § 1907b, in dem zwar nicht die Furcht der Geister vor dem Verstorbenen beschrieben wird, dafür jedoch deutlich seine Macht über sie und ihre *ḥ3tj*-Herzen: "Ihre (der Geister, *3ḫ.w*) Boten bringen für dich, und du lebst von ihren *ḥ3tj*-Herzen".

In den folgenden Beispielen kommt ebenfalls die machtvolle Wirkung des Verstorbenen auf Lebende und Tote wie auch Gottheiten zum Ausdruck, wie in PT 690 § 2109: "Der Himmel bebt (*nwr*), die Erde zittert (*sd3*) vor dem Gott, vor diesem Pepi[1]". Ähnlich lautet PT 273-274 § 393a-394a: "Der Himmel ist bewölkt, die Sterne sind verdunkelt; die (Himmels-) Bogen[2] bewegen sich (*nmnm*), die Knochen der Erdgötter zittern (*sd3*); die Bewegungen (der Planeten?) hören auf (lit. schweigen), nachdem sie Unas gesehen haben, indem er erschienen ist und machtvoll ist...". Zu vergleichen ist außerdem § 2110c von PT 690: "Deine Macht (*b3*) ist am Tage, du läßt zittern (*sd3*) in der Nacht (*grḥ*), als ein Gott, als Herr des Schreckens (*nb šꜥt*)". PT 535 § 1288b-c berichtet: "Die Geister fürchten (*snḏ*) sich vor dir, die unvergänglichen Sterne ebenso, und die Toten fallen (*ḫr*) vor dir auf ihr Angesicht, du hast das Sonnenvolk (*ḥnmmt*)[3] gepackt (*ḫfꜥ*)". Gewissermaßen als Voraussetzung hierzu ist der Inhalt von PT 306 § 476b-477b zu sehen: "...wenn Unas zum Himmel aufsteigt, indem seine Macht (*b3w*) über ihm ist und sein Schrecken (*šꜥt*) auf seinen beiden Seiten und indem seine Zauberkräfte (*ḥk3.w*) vor ihm sind". Fast gleichlautend sind die Sprüche PT 474 § 940b-c (es wird die *3t*-Macht[4] des Verstorbenen erwähnt), PT 480 § 992c und PT 572 § 1472b-c. Der Schrecken des toten Herrschers findet sich hier stets in Kombination mit seinen magischen Fähigkeiten. PT 364 § 614b-c ist ebenfalls aussagekräftig: "Horus hat dir sein starkes (*rwḏ*) Auge gegeben, er hat es dir gegeben, damit du stark (?, *jmjm*) bist und damit sich jeder deiner Feinde (*ḫftj=k nb*) vor dir fürchtet (*nr*)". Dagegen ist in PT 221 § 197a-b die mit Kronen identifizierte Uräusschlange diejenige, die dem Verstorbenen den gleichen Schrecken verleiht, wie sie selbst verbreitet: "Mögest du veranlassen, daß der Schrecken (*šꜥt*) dieses Unas wie dein Schrecken (*šꜥt*) ist, mögest du veranlassen, daß die Furcht (*snḏ*) vor diesem Unas wie die Furcht (*snḏ*) vor dir ist"[5]. In PT 81 § 57b wird der Schrecken des Gottes Seth auf den Verstorbenen übertragen: "Mögest du veranlassen, daß sich die beiden Länder vor Unas fürchten (*nr*), wie sie sich vor Seth fürchten (*nr*)".

---

[1] Vgl. hierzu PT 247 § 257b: "Die Großen (Götter) zittern (*sd3*), nachdem sie das Messer in deiner Hand gesehen haben..." sowie PT 251 § 270c: "...wie einer, der ein scharfes Messer hat, das die Kehle zertrennt (*sw3*)".

[2] Allen in *Religion and Philosophy*, S. 14 n. 94 geht an dieser Stelle von den Bewohnern des Himmels aus.

[3] Vgl. Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 76f, Hassan, *Hymnes religieux*, S. 62-67 und P. Carlsberg VII, 11-13 mit dem Kommentar bei Iversen, *Fragments*, S. 22f.

[4] S. für die Indentifikation dieser Macht Junker, *Onurislegende*, S. 140: "Das Kopftuch mit der Stirnschlange". Daher übersetzt Sethe, *Komm.* IV, S. 221 und S. 224 wohl mit „Löwenhelm". Vgl. zudem z.B. PT 485 C (Sethe = Faulkner 485 B) § 1032c und PT 574 § 1487b.

[5] Vgl. hierzu die Untersuchung von Bickel in *SAK* 15 (1988), S. 17-25, die Furcht und Schrecken des Pharao in den Sargtexten behandelt. Dort werden diese Mächte des Königs meist von den Göttern (z.B. bei der Krönung) verliehen und nehmen im Rahmen der Sargtexte einen erheblich größeren Raum ein als in den Pyramidentexten, für die hier jedoch keine erschöpfende Untersuchung beabsichtigt wurde.

Ein anderes eher ungewöhnliches Beispiel für die uneingeschränkte Macht des Verstorben beinhaltet PT 317 § 510a-d, indem seine unerschöpfliche sexuelle Potenz betont wird: "Unas erscheint als Sobek, Sohn der Neith. Unas ißt mit seinem Mund, Unas uriniert und Unas koitiert mit seinem Phallus. Unas ist der Herr des Spermas, der die Frauen von ihren Männern nimmt, wann (oder: wohin) immer Unas es wünscht, entsprechend dem Wunsche seines Herzens" (*jṯ ḥm.wt m-ʿ h3j=sn r-st mrr (W.)/ ḫft šsp(w)-jb=f*). Diese uns heute als unmoralisch erscheinende Machtausübung des toten Herrschers, sich jede beliebige Frau auch gegen den Willen ihres Gatten zur Erfüllung seiner (sexuellen) Wünsche zu "nehmen" soll jedoch – neben seiner auch im Jenseits funktionstüchtigen Potenz – lediglich die Allmacht des toten Herrschers symbolisieren, zu Lebzeiten wäre er kaum auf diese Weise verfahren[1].

Das Herz von Menschen und Gottheiten wird in den Pyramidentexten häufig in verschiedenen Zusammenhängen erwähnt, die in diesem Kapitel nicht alle eine Rolle spielen. Dennoch sind zum Schluß einige weitere interessante Stellen anzuführen, weil sie zusätzlich über die Funktion des Herzens aufklären. So z.B. in PT 356 § 576a-b: "Er (Horus) hat das *jb*-Herz des Seth furchtsam gemacht (*sḥm*), (denn) du (Osiris) bist größer als er, weil du vor ihm hervorgekommen bist, deine Art ist vor (der von) ihm". Ähnlich lautet PT 357 § 587c, der direkt nach dem Erschlagen des Seth berichtet, allerdings ohne das Herz des Seth zu erwähnen: "Horus hat ihn furchtsam (*sḥm*) vor dir gemacht, (denn) du bist größer als er" und in der Variante bei Pepi I.: "...du bist größer als dein Feind (*ḫftj=k*)". Wenn ein Herz furchtsam wird, also den Mut verliert, dann hat sein Eigentümer seine Macht verloren. Mutlosigkeit ist im übrigen eine Folge des Erschreckens.

In diesem Zusammenhang ist es ungewöhnlich, daß in PT 437 § 801c das *jb*-Herz des Seth dem Verstorbenen ausdrücklich wohlgesonnen ist: "Das *jb*-Herz des Seth gesellt sich freundschaftlich (*snsn*) zu dir, dem Großen von Heliopolis". Seth besitzt als Gottheit ausschließlich ein *jb*-Herz. Lediglich in Sprüchen des "Opferrituals" (vergleiche Kapitel II.2.4.2), in dem er die physische Gestalt eines Opfertieres annimmt, wird das *ḥ3tj*-Herz des Tieres stellvertretend für das *jb*-Herz des Gottes genannt, z.B. in PT 580 § 1547c.

II.2.5 Die Helfer des Verstorbenen gegen Seth und sein Gefolge

II.2.5.1 Horus

Der wichtigste Verbündete des Osiris und damit des Verstorbenen im Kampf gegen Seth und sein Gefolge ist sein Sohn Horus, der nicht nur dem Verstorbenen seinen Feind zuführt, sondern diesen in der Regel auch für ihn im Zweikampf besiegt.

Die in dieser Hinsicht bedeutendste Leistung des Horus besteht darin, daß er seinen Vater Osiris bzw. den mit ihm identifizierten Toten vor den Übergriffen des Seth und seines Gefolges geschützt sowie dessen Verbrechen gerächt hat. Der für dieses Bedeutungsfeld am häufigsten verwendete Terminus lautet *nḏ*. Er wurde von Kurt Sethe

[1] Vgl. Zandee, *Death*, S. 61 und 64 sowie für eine abweichende Interpretation Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 14. Für die ungewöhnlichen Formulierungen des Spruches vgl. auch das Buch "Schutz des Hauses", Jankuhn, *Buch*, S. 48: "Es ist der Schutz (*s3*) der Neith von Sais, die sich raubt alles, was sie will (*jṯ n=s mr=s nb*)". Das in PT 317 beschriebene Verhalten des toten Königs erinnert an das mittelalterliche Feudalrecht der *ius primae noctis*.

und Samuel A. B. Mercer meist mit "rächen" übersetzt[1]; dieser Übersetzung widersprach jedoch Raymond O. Faulkner zugunsten von "schützen" aufgrund einer Studie von John Gwyn Griffiths[2], der die Bedeutung "rächen" grundsätzlich ablehnte.

Die Pyramidentexte enthalten sonst üblicherweise verschiedene andere Termini für "schützen" wie *ẖwj*, z.B. in PT 759 § 2291d: "Ich habe dich vor *Nwt=k-nw* geschützt (*ẖwj*)"[3] und in PT 664 C § 1893: "O Osiris Pepi, ich bin Horus. Ich bin gekommen, damit ich dich schütze (*ẖwj*) /// (wegen dem), was er (Seth) gegen dich getan hat", neben *mkj*, z.B. in PT 256 § 301c: "Sein (das dem Verstorbenen überreichte) Auge ist seine Stärke (*nẖt*), er ist geschützt (*mkj*) vor dem, was gegen ihn getan wurde" und PT 694 § 2155a: "Pepi ist geschützt (*mkj*)", sowie seltener *ḥnj*, wie z.B. in PT 691 B § 2127f: "Mögest du (Osiris) nicht vergehen, denn ich (Horus) habe dich geschützt (*ḥnj*)[4]", *jrj s3* bzw. *stp-s3*[5] und *twr*, z.B. in PT 534 § 1264b-1265c. Dagegen ist im Ägyptischen nach Aussage des Wörterbuches ein eigener Terminus für "rächen" anscheinend nicht existent, wenn auch Griffiths[6] darauf hinweist, daß das in den Inschriften von Edfu verzeichnete Verb *ḏb3* mit "rächen" übersetzt werden sollte. Der Begriff *nḏ* könnte dieses Vakuum füllen, dennoch wird in der Folge des Beitrages von Griffiths die Übersetzung mit "bewahren", "(er)retten", "verteidigen", "Hilfe leisten" und "Sorge tragen" bevorzugt.

Jan Assmann[7] äußert sich dazu wie folgt: "Das ägyptische Wort für diesen Pietätsbegriff ist das Verbum *nḏ*, das in all diesen Texten ständig wiederkehrt, und das wir etwas blaß mit "für jemanden eintreten" wiedergaben. Wir müssen es je nach Kontext mit "rächen, heilen, schützen, bewahren" übersetzen. *Nḏ* faßt alles zusammen, was ein Sohn unternehmen muß, um den grundsätzlich als veränderbar aufgefaßten Zustand des toten Vaters zu verbessern". An dieser Äußerung Assmanns sind zwei Punkte von Bedeutung. Zunächst ist bei der Analyse der Pyramidentexte festzustellen, daß sich die Verwendung von *nḏ* nicht allein auf die Bezeichnung des Verhältnisses eines Soh-

---

1 S. bereits Meyer, *Set-Typhon*, S. 18, Sethe, *Dramatische Texte*, S. 133, wie auch z.B. Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 134 und Schott, *Mythe*, S. 35 sowie Allen, *Horus*, S. 64 Nrn. G 14-15 ("avenge"). Allen verweist zusätzlich auf die Sprüche PT 468 § 898a-b, PT 562 § 1406b und PT 701 § 2191a, die aber alle keinen Hinweis auf eine feindliche Aktion (des Seth) geben und reine "Schutzsprüche" sind.

2 Griffiths in *JEA* 37 (1951), S. 32-37, besonders S. 33 für die Entstehung der Übersetzung "rächen" aus dem Sinnzusammenhang des Osiris-Seth Mythos. *Ibid.*, S. 36 lehnt er ebenso die Übersetzung "bestrafen" für die gegebenen Beispiele zugunsten von "zermahlen" (*WB* II, S. 369f) ab.

3 Vgl. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 133. Die in vielen Fällen verwandten Stundenwachen der ptolemäischen Tempel verwenden für schützen ebenfalls *ẖwj* (5. Stunde des Tages, V, 21; 6. Stunde der Nacht, XVIII, 39 und 44), daneben auch *jrj s3* (z.B. 5. Stunde des Tages, V, 42), *stp-s3* (7. Stunde des Tages, VII, 3; 2. Stunde der Nacht, XIV, 55; 4. Stunde der Nacht, XVI, 66) und *mkj* (7. Stunde der Nacht, XIX, 10). Auf die starke Verwandtschaft der Stundenwachen mit den Pyramidentexten weist nach Junker, *Stundenwachen*, S. 24 hin, daß die Orthographie des Stundenrituals in Edfu sich erheblich von der der umgebenden Texte unterscheidet und mit ihrer stark phonetischen Schreibweise sehr an die der Pyramidentexte erinnert.

4 Vgl. hierzu Edel in *ZÄS* 102 (1975), S. 31f mit Verweis auf *WB* III, S. 101,9.

5 Für Belege in den Pyramidentexten vgl. Goelet in *JARCE* 23 (1986), S. 89.

6 *WB* VI, S. 121, lediglich *nḏtj* wird mit der Übersetzung "Rächer" notiert. Griffiths in *JEA* 37 (1951), S. 34.

7 Assmann, *Stein und Zeit*, S. 127. Vgl. zudem Hassan, *Hymnes religieux*, S. 95 mit Verweis auf Schäfer, *Mysterien*, S. 21f, welcher in bezug auf Horus durchaus nach Bedarf die Übersetzung "rächen" neben "die Sache Jemandes durch Wort oder Tat vertreten, ihm helfen, beistehen, ihn schützen" gelten läßt. Auf der Stele des Iichernofret (Berlin 1204) tritt ein anderer Gott, Wepwawet, als Sohn des Osiris auf und unterstützt (*nḏ*) ihn. Im Cenotaph Sethos' I. in Abydos verkündet der Sonnengott Re: "O Osiris mit seiner Seele (Ba) und Anubis mit seinen Geheimnissen, seht, ich passiere eure Höhle. Ich werde euer Beschützer sein" (*jw=j ḫpr=j m nḏ=ṯn*), Frankfort, *Cenotaph* I, S. 49 und II, Pl. XXXV, mittleres Register rechts.

nes (Horus) zum Vater (Osiris und der Verstorbene) beschränkt. So wird auch das Verhalten der Götter Isis und Nephthys, des Geb, des Atum, der Horuskinder und der großen Götterneunheit wie auch der Horusaugen dem Verstorbenen gegenüber mit *nḏ* beschrieben. Die Webgöttin Tait und der Totengott Sokar drücken mit *nḏ* ihre Fürsorge für den Kopf bzw. das Gesicht des toten Herrschers aus. Andererseits benennt *nḏ* das Verhalten des Verstorbenen als Thoth dem Auge des Horus wie auch dessen Kindern gegenüber, das von Atum zur Pyramide bzw. Pyramidenanlage gegenüber Gottheiten und Toten und das von Hemti / Semti zu sich selbst gegen den Zauber (*ḥkꜣ*) des Verstorbenen[1].

Der zweite wichtige Faktor in den Überlegungen Assmanns ist seine Entscheidung für die nur scheinbar gegensätzlichen Übersetzungen des Terminus *nḏ* je nach Kontext mit "schützen" und "rächen". Diese unterschiedlichen Übersetzungsvarianten werden tatsächlich durch die von Dimitri Meeks[2] angeregte Übersetzung mit "Sorge tragen" ermöglicht, obwohl auf den ersten Blick "Sorge tragen" eine eher positive Intention in Richtung auf Schutz und Fürsorge zu haben scheint. Es ist jedoch durchaus möglich, auch die Ausübung von Rache als "Sorge tragen" zu interpretieren, denn in Kulturen, die Blutrache als wesentlichen Faktor zum Erhalt der persönlichen Ehre betrachten, würde diese in unseren Augen eindeutig als Racheakte zu interpretierenden Handlungen als Fürsorge für die Familie(nehre) angesehen. Dies ist zumindest in Oberägypten selbst heute noch der Fall. Nicht nur das Vorgehen des Horus gegen den Brudermörder und Thronusurpator Seth im Mythos, sondern vor allem die im "Opferritual" vollzogene Schlachtung des Seth belegen bereits für die Pyramidentexte ein der Blutrache verwandtes Handlungsmuster. Aus der Sicht des Mythos konnte der *post mortem* gezeugte Horus seinen Vater Osiris nicht mehr vor der bereits vollendeten Tat des Seth schützen oder bewahren, er hatte tatsächlich nur noch die Möglichkeit das Verbrechen zu rächen[3]. Selbst wenn die Pyramidentexte wie alle späteren Totentextcorpora auf den Verstorbenen übertragen natürlich primär die Funktion hatten, den Toten vor zukünftigen Gefahren (im Jenseits) zu bewahren, legt die starke Anlehnung an den Osiris-Seth Mythos dennoch die Interpretation nahe, daß die Ägypter vor allem die Rache des Horus (oder z.B. auch die der Götterneunheit, ver-

---

[1] Als Belegstellen für die genannten Gottheiten: Isis und Nephthys PT 357 § 584b; Geb PT 485 C (Sethe = Faulkner 485 B) § 1033c; Atum PT 600 § 1656a (und in § 1656b für die Pyramide und die Pyramidenanlage); die Horuskinder PT 541 § 1334a; die (große) Götterneunheit PT 223 § 215c, PT 366 § 626c und PT 593 § 1628a; die Horusaugen PT 106 § 70d; Tait PT 415 § 739a; Sokar PT 682 § 2042a; der Verstorbene als Thoth für das Horusauge PT 524 § 1233b und PT 710 § 2213d und für seine Kinder PT 224 § 221b; Hemti / Semti PT 678 § 2029c.

[2] Meeks in *LÄ* II, 964f (s.v. *Harendotes*) schlägt "prendre soin" – "Sorge tragen" als allgemeine Übersetzung vor, stellt zugleich aber fest: "Le sens exact de l'expression est débattu". Elke Blumenthal äußerte brieflich die Überlegung, daß das Verb *nḏ* in diesem Kontext immer dasselbe bedeuten müßte, da *nḏ.tj jt=f* ein konstantes Epitheton des Horus ist. Streng genommen müßte die Wurzel *ein* Bedeutungsfeld abdecken, denn Horus hat ja seinen Vater nie rechtzeitig geschützt, aber sein Verhalten zu Osiris stellt sich immer *nach* seinem Tod dar, und zwar im Sinne der Wiederherstellung seiner Integrität. Die Suche sollte also in Richtung "Fürsorge" gehen. Vgl. auch Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 766: "It seems clear that the verb *nḏ* means "to avenge" in the sense of "to protect", especially when used in respect of what Horus is often said to have done for Osiris" und Blumenthal, *Phraseologie*, S. 104, B 6.31-34 mit n. 72.

[3] Im übrigen wird in den Pyramidentexten sehr häufig diese schützende bzw. rächende Handlung des Horus an Osiris genannt, ohne daß dem Kontext eine nähere Angabe über eine feindliche Handlung des Seth abgewonnen werden kann. Diese Sprüche (wie z.B. PT 357 § 591a, PT 364 § 618b, PT 367 § 634a und PT 649 § 1832a) werden hier daher nicht näher behandelt. S. exemplarisch zur Verwendung der Bezeichnung "Horus, der seinen Vater schützt (rächt)" (*Ḥr-nḏ(tj)-jt=f*) auch im Neuen Reich z.B. die Sphinxstele (auch "Traumstele") Thutmosis IV, *Urk.* IV, 1541, 2.

gleiche Kapitel II.2.5.4) an den Feinden des Osiris im Blick hatten[1]. Die physische Vernichtung des Seth im "Opferritual" (Kapitel II.2.4.2), an der Horus maßgeblich beteiligt ist, unterstützt diese Annahme – eine Zerstückelung des Seth, lediglich um Osiris vor ihm zu schützen, stellt eine überzogene Maßnahme dar. So wird Horus in der Spätzeit als *Ḥr-nḏ(tj)-jt=f* – ʿΑρενδχωτης – "Retter seines Vaters" bezeichnet, die Übersetzung als "Rächer seines Vaters" ist jedoch ebenso möglich und höher favorisiert[2].

Aufgrund der soeben gewonnenen Erkenntnisse erscheint als Grundbedeutung von *nḏ* mithin das verschiedenen Interpretationen offenstehende "Sorge tragen" angemessen. Da das vielfach interpretierbare "Sorge tragen" nicht in allen Sprüchen sinnvoll als Übersetzung angewandt werden kann, wird es vom Verfasser in der vorliegenden Untersuchung der Pyramidentexte interpretierend nach Erfordernis des individuell geprüften Kontextes jeder Textpassage mit "schützen" oder "rächen" übersetzt. Die Verwendung der Präposition *m-ʿ*[3] im Ägyptischen analog zu den Verben *ḫwj*, *mkj*, *nḥm* und *ẖnm* muß dabei der Übersetzung mit "rächen" nicht zwingend widersprechen, nur weil in der deutschen Sprache semantisch unterschiedlich mit "schützen vor" und "rächen an" übesetzt werden muß.

Im Falle einiger Sprüche der Pyramidentexte ist an einer Übersetzung mit "rächen" ohnehin kaum vorbeizukommen, wie Griffiths selbst zugeben mußte[4]. Selbst die von ihm zusätzlich angebotenen Übersetzungsvarianten "bewahren" und "retten" können an diesen Stellen nicht restlos überzeugen. Gerardus van der Leeuw[5] schlägt ergänzend noch die Übersetzung "verteidigen" vor. Diese Varianten in der Übersetzung entsprechen im übrigen eher dem Verb *nḥm*, wie z.B. in Spruch PT 718 § 2232a (s.u.). Die beiden Sprüche, die nach Ansicht des Verfassers ausschließlich "rächen" als Übersetzung für *nḏ* zulassen, lauten nun wie folgt, PT 606 § 1685a-b: "Denn ich bin Horus, der seinen Vater rächt (*nḏ*), ich habe für dich den geschlagen (*ḥwi*), der dich geschlagen hat (*ḥwj*). Ich habe dich gerächt (*nḏ*), o mein Vater Osiris Merenre, an dem, der gegen dich Böses tat (*jr mrt jr=k*)" und PT 357 § 592a (nur in einer Variante von Pepi I.): "Es ist Horus, indem er das rächt (*nḏ*), was Seth dir angetan hat (*jrt.n Stš jr=k*)", der letzte Satz wird in den Varianten bei Teti, Pepi I., Merenre I. und Pepi II. in § 592c wiederholt. Daneben ist PT 541 zu nennen, in dem die Horuskinder aufgefordert werden (§ 1334a-b): "Schlagt (*ḥwj*) den Seth! Rächt (*nḏ*) diesen Osiris Pepi an ihm seit dem Hellwerden des Landes, denn Horus ist mächtig (*sḫm*), er rächt (*nḏ*) seinen Vater, diesen Osiris Pepi, er selbst". Ebenfalls findet sich in den Stundenwachen der Ptolemäischen Tempel, die in vielen Formulierungen den Pyramidentexten verwandt sind, eine ähnliche Passage (6. Stunde des Tages, VI, 13-17), in der sich vorzüglich die Übersetzung "rächen" anbietet, wenn auch Hermann Junker noch mit "schützen" übersetzte: "Es rächen (*nḏ*) ihn sein Sohn Horus und seine Mutter Isis an seinen Feinden (*ḫftj.w*). Sie bringen sie ihm, indem ihre Stricke (*nṯṯ*) an [ihren] Händen sind und ihre Fesseln (*snḥ*) an ihren Füßen. Wegen dessen nämlich, was sie gegen

---

[1] Für den starken Vater-Sohn-Aspekt des Verbums *nḏ* vgl. Assmann, *Stein und Zeit*, S. 127.

[2] S. vor allem Meeks in *LÄ* II, 964f (s.v. *Harendotes*): "On traduit habituellement par 'Horus sauveur, vengeur, champion de son père'" und Plutarch, *Moralia* V, Kapitel 19sowie Diodor, *Buch* I, 21.

[3] Vgl. Edel, *Altägyptische Grammatik* II, S. 397, § 773 und Griffiths in *JEA* 37 (1951), S. 34; eine Ausnahme ist z.B. PT 107 § 70d, in dem nur die Präposition *m* verwendet wird, die auch gut mit "vor" zu übersetzen ist.

[4] Griffiths in *JEA* 37 (1951), S. 33 und 35.

[5] Van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 85-87.

ihn getan (*ḥr n3 jrj=sn pj r=f*)". Plutarch beschreibt in Kapitel 27 ebenso Isis als Rächerin (τιμωρὸς) des Osiris[1].

Die anderen Sprüche, die in diesem Zusammenhang anzuführen sind, lassen sich theoretisch immer auch mit "schützen" übersetzen, wie z.B. PT 589 § 1609b: "Dich hat Horus geschützt (*nḏ*), indem du sein Ka geworden bist", oder PT 356 § 582c-d: "O Osiris Teti, Horus hat dich geschützt (*nḏ*), nachdem er gehandelt hat wegen seines Ka von dir, damit du zufrieden bist in deinem Namen: 'Zufriedener Ka'". PT 366 § 633b lautet: "...und er (Horus) schützt (*nḏ*) dich in seinem Namen: 'Horus, der Sohn, der seinen Vater schützt (*Ḥr s3 nḏ jt=f*)'" und PT 468 § 898a-b: "...wie Horus, der seinen Vater schützt (*nḏ*). Der Sohn hat seinen Vater geschützt (*nḏ*), Horus hat diesen Merenre geschützt (*nḏ*)". PT 368 § 636b drückt die Handlung prospektiv aus: "...und er (Horus) wird dich schützen (*nḏ*)". In PT 371 § 649b-c scheint ebenfalls mit "schützen" übersetzt werden zu müssen: "Er (Horus) hat dich vor deinem Feind (*ḫftj*) bewahrt (*nḥm*) und er hat dich geschützt (*nḏ*) als den, der zu seiner Zeit geschützt (*nḏ*) worden ist". PT 422 § 758c-759b geht zunächst nicht automatisch von einer Identität des Osiris mit dem Verstorbenen aus, sondern führt eine Analogie an: "So wie der Sohn seinen Vater geschützt (*nḏ*) hat, so hat Horus Osiris geschützt (*nḏ*), und so hat Horus diesen Pepi geschützt (*nḏ*) vor seinen Feinden (*ḫftj.w*). Du wirst dastehen, o dieser Pepi, indem du geschützt (*nḏ*) bist, und indem du ausgestattet bist (*ḥtm*) wie (oder: als) ein Gott, und indem du versehen bist (*ʿpr*) mit der Gestalt des Osiris auf dem Thron des Ersten der Westlichen". Ähnlich ist PT 468 § 898a-b formuliert. Spruch PT 485 C (Sethe = Faulkner 485 B) § 1032a spricht indirekt von Horus, allerdings ist der Anfang des Textzusammenhangs verloren: "/// (nachdem) die beiden Götterneunheiten einen Beschützer (*nḏ*) gefunden haben an seiner (des Osiris) Seite". Spruch PT 593 § 1633b-c greift erneut das Vater-Sohn-Motiv auf: "Denn Horus hat seinen Vater in dir geschützt (*nḏ*), indem du lebst im Leben des Cheper, damit du dauerst in Mendes" und in § 1637b "Horus hat dich geschützt (*nḏ*) in seinem Namen: 'Horus, der Sohn, der seinen Vater schützt' (*Ḥr s3 nḏ jt=f*)". In allen diesen Fällen ist der verwendete Terminus *nḏ*. Spruch PT 718 § 2232a benutzt wie PT 371 (s.o.) dagegen wieder das Verb *nḥm*: "Siehe dieses, das ich für dich getan habe, o mein Vater Pepi. Ich habe dich bewahrt (*nḥm*) vor deinem Widersacher (*jrj-rd*)", der hier nur mit Seth identisch sein kann. Auch PT 759 § 2291a-c verwendet *nḥm*: "O diese Neith, siehe das, was ich für dich getan habe. Ich habe dich bewahrt (*nḥm*) vor deinem Widersacher (*jrj-rd=k*). Nicht werde ich dich deinem Angreifer (*jrj-ʿ=k*) übergeben". Hier ist der Sprecher aufgrund des mythennahen Textinhaltes wiederum als Horus und der "Angreifer" als Seth zu identifizieren. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Inschrift aus dem Grab des Amenemhab (TT 85) aus der 18. Dynastie, die von Amenophis II. berichtet: "Gegrüßet seist du (*jnḏ-ḥr*), König, Herr beider Länder, Aacheperure, dem Leben gegeben werde [...] wie dem, der in Buto ist (d.i. Horus), der seinen Vater rächt (*nḏ-ḥr, sic*)[2], der den Wütenden (*3d*) abwehrt (*ḫsf*) mit kräftigem

[1] Wobei τιμωρεω (subst. τιμα–ορος, "Helfer / Rächer") zugleich "helfen" und "Genugtuung verschaffen" bedeuten kann, vgl. Gemoll, *Schul- und Handwörterbuch*, S. 740f und Griffiths, *Plutarch's de Iside*, S. 345, der τιμωρειν eher mit "to succour" – "Hilfe leisten" übersetzen will. Babbitt übersetzt in seiner Plutarchausgabe dagegen mit "avenger", das Griechische läßt also ebenso viele Interpretationsmöglichkeiten wie das Ägyptische zu.

[2] Nach *WB* II, S. 372 bedeutet *nḏ-ḥr* eigentlich "jemanden begrüßen" wie zu Beginn der zitierten Passage übersetzt wurde. Vom Sinn her kann an dieser Stelle jedoch nur *nḏ* gemeint sein, es liegt wahrscheinlich ein Schreibfehler vor, vgl. Blumenthal, *Phraseologie*, S. 104, B 6.34. Müller in *Urk.* IV, *Übersetzungen zu*

Arm [...], den Widersetzlichen (*rqw-jb*), der (etwas) gegen den (Übel-)Täter tut (*jr r jrw*)..."[1]. *Nḏ(-ḥr)* ist durch die Erwähnung des Horussohnes an dieser Stelle ebenfalls besser mit "rächen" zu übersetzen – dadurch wird deutlich, daß die im folgenden genannten Übeltäter mit Seth verglichen werden.

Mehrfach wird in den Pyramidentexten zudem betont, daß der Verstorbene – aufgrund des Eingreifens "seines" Sohnes Horus – gerächt bzw. geschützt (*nḏtj*) ist, wie z.B. in PT 425 § 775a, PT 590 § 1610a, PT 649 § 1831b und PT 690 § 2097c. In anderen Sprüchen soll sich der Verstorbene selbst an seinen Feinden "rächen", wenn auch in diesen Sprüchen die Übersetzung mit "schützen" durchaus ebenso möglich ist, wie z.B. in PT 254 § 290c: "Unas hat sich gerächt (*nḏ*) an denen, die dieses gegen ihn getan haben (*jr.w nn jr=f*)", wobei hier Seth und sein Gefolge gemeint sind (vergleiche Kapitel III.2.8). Ähnlich ist PT 619 § 1752b formuliert: "...damit du dich rächen (*nḏ*) mögest an dem, der dieses gegen dich tat (*(jr) nn jr=k*)", ebenso wie PT 690 § 2116c: "Mögest du dich rächen (*nḏ*) an deinem Feind (*ḫftj*)". Sich selbst rächen oder schützen soll der Verstorbene zudem in PT 620 § 1753b. Dagegen ist in PT 665 A § 1912b wohl eher mit "schützen" zu übersetzen: "Nachdem der Gott befohlen hat, daß du dich schützt (*nḏ*) vor den Worten deines Feindes (*md.w(t) ḫftj=k*), o diese Neith", wenn auch theoretisch die Übersetzung mit: "...daß du dich rächst an denen, die gegen dich sprechen" möglich ist. Andere Götter sollen den Verstorbenen ebenfalls rächen (oder schützen?), wie die (große) Götterneunheit in PT 366 § 626c-d: "Die große Götterneunheit rächt (*nḏ*) dich, sie haben dir deinen Feind (*ḫftj.w*) unter dich gegeben" und PT 593 § 1628a-b: "Die große Götterneunheit hat dich gerächt (*nḏ*), sie haben Seth für dich unter dich gegeben, damit er unter dir dient" (vergleiche Kapitel II.2.4.1 und II.2.5.4), sowie in PT 223 § 215c und wohl ebenso in PT 356 § 578a. Der Gott Geb scheint sich ebenfalls eher an Seth zu rächen, als Osiris vor ihm zu schützen, wenn es in PT 485 C (Sethe = Faulkner 485 B) § 1032c-1033c heißt: "Geb kommt, indem die Macht (*3t*) auf seinem Kopf ist, indem seine beiden gelben Augen (?, *qnjt*) in seinem Gesicht sind, so daß er euch (die Mörder des Osiris) schlage (*ḥwj*) und daß er die Fremdländer durchsucht auf der Suche nach Osiris, und er hat ihn gefunden, auf seine Seite gegeben in *Gḥstj*. O Osiris, stehe auf für deinen Vater Geb, während er dich rächt (*nḏ*) an Seth"; in § 1035a spricht Geb (?) nochmals: "Ich habe Osiris gerächt (*nḏ*) an seinem Bruder Seth". Es ist ebenfalls Geb, der Osiris als seinen Nachfolger auf seinen Thron setzt und dies als Reaktion auf die Mordtat des Seth. Dagegen kann in PT 600, einem Pyramidenschutzspruch (vergleiche Kapitel VI.2), in § 1656a-c nur daran gedacht sein, daß Atum die Pyramide schützt: "...indem keiner unter euch ist, der sich von Atum entfernt, wenn er diesen Pepi schützt (*nḏ*), wenn er diese Pyramide des Pepi schützt (*nḏ*), und wenn er diese Pyramidenanlage (*k3t*) schützt (*nḏ*) vor allen Göttern und vor allen Toten". Zudem kann ebenso das oder die Horusauge(n) den Verstorbenen schützen, wie in PT 106 § 70d: "...damit sie diesen Pepi vor seinen Feinden (*ḫftj.w*) schützen (*nḏ*)", so wie sich das Auge selbst vor Seth schützt (PT 359 § 594c: "...damit es sich selbst schützt (*nḏ*) vor Seth"), oder wiederum der Verstorbene bzw. Thoth das Auge schützen wie in PT 524 § 1233b:

---

den Heften 5-16, S. 323 nimmt dies wohl auch an, denn sie übersetzt die Textstelle unkommentiert mit: "der seinen Vater schützt". Der "Wütende" (*3d*) ist mit einem Krokodil determiniert.

[1] Zitiert nach *Urk.* IV, 910, 8-13. Es handelt sich bei dieser Textstelle um eine Eulogie auf den König mit deutlich religiösem Inhalt und mit an Epitheta grenzenden Formulierungen. Auch im Seth-Vernichtungsritual des P. Louvre 3129 / P. BM 10252 (= *Urk.* VI, 9, 16; 35, 15; 59, 7 und 131, 16) wird Horus als der "*Nḏtj* seines Vaters" bezeichnet.

"Pepi ist Thoth, der dich (das Auge) geschützt (*nḏ*) hat, nicht ist Pepi Seth, der es ergriffen (*jṯj*) hat" ebenso wie in dem verwandten Spruch PT 710 § 2213d.

Der Übersetzung des Terminus *nḏ* mit "rächen" entspricht ebenfalls die zweite größere Aufgabe, die Horus für Osiris wahrnimmt: Er schlägt Seth im "Opferritual" als Feind des Osiris (siehe Kapitel II.2.4.2). Die Formulierung ist in der Regel stereotyp, der Terminus dafür *ḥwj* wie in PT 357 § 587b: "Er (Horus) hat Seth für dich geschlagen (*ḥwj*), gefesselt (*q3s*, (denn) du bist sein Ka". Spruch PT 482 § 1007a-1008a wendet sich an Osiris, es sprechen die Götter und Seelen von Buto: "Stehe auf, mögest du dieses sehen, stehe auf, mögest du dieses hören, was dein Sohn für dich getan hat, was Horus für dich getan hat. Er schlägt (*ḥwj*) den, der dich geschlagen (*ḥwj*) hat, er bindet (*q3s*) den, der dich gebunden (*q3s*) hat und er gibt ihn unter deine große Tochter inmitten von *Qdm*[1]". Eng verwandt ist PT 670 § 1976a-1977d: "Steh auf! Mögest du das sehen, was dein Sohn für dich getan hat. Erwache! Mögest du das hören, was Horus für dich getan hat: Er hat für dich den geschlagen (*ḥwj*), der dich geschlagen (*ḥwj*) hat, als einen Ochsen, er hat für dich den geschlachtet (*sm3*), der dich geschlachtet (*sm3*) hat, als ein *sm3*-Rind; er hat für dich den gebunden (*q3s*), der dich gebunden hat (*q3s*); er hat ihn unter deine große Tochter, die in *Qdm* ist, gesetzt". In Spruch PT 580 § 1543a-1544a wendet sich Horus an Seth: "Spruch: O der meinen Vater geschlagen (*ḥwj*) hat, der einen Größeren als er (selbst) getötet (*sm3*) hat, du hast meinen Vater geschlagen (*ḥwj*), du hast einen Größeren als du (selbst) getötet (*sm3*). O mein Vater dieser Osiris Pepi, ich habe für dich den geschlagen (*ḥwj*), der dich geschlagen (*ḥwj*) hat, als einen Ochsen...". Der Text geht hier in ein "Opferritual" über, das bereits in Kapitel II.2.4.2 ausführlich behandelt wurde. Spruch PT 606 § 1685a-b ist ebenso schon begegnet: "Denn ich bin Horus, der seinen Vater rächt (*nḏ*), ich habe für dich den geschlagen (*ḥwj*), der dich geschlagen (*ḥwj*) hat. Ich habe dich gerächt (*nḏ*), o mein Vater Osiris Merenre, an dem, der gegen dich Böses tat (*jr mrt*)". Spruch PT 690 § 2112a lautet: "Ich habe dich beweint an dem Grab, ich habe den geschlagen (*ḥwj*), der dich (mit Geißeln) verwundet (?) hat". Der Sprechende ist sicher mit Horus zu identifizieren. Eindeutige inhaltliche Bezüge zum "Opferritual" trägt PT 372 § 653a-c, der andere Termini verwendet: "Horus hat die Schenkel[2] deiner Feinde (*ḫftj.w*) ausgelöst (*stp*), und Horus hat sie dir gebracht, zerteilt (*šʿ*). Horus hat ihren Ka von ihnen entfernt". Auch PT 535 § 1285c-1286c wurde bereits im Zusammenhang mit dem "Opferritual" untersucht: "Du hast Horus gelöst (*fḫ*) von seinem Gürtel, damit er die Gefolgsleute des Seth (*m-ḫt Stš*) bestraft (*jss*). Fasse (*nḏr*) sie, entferne (*dr*) ihre Köpfe, löse (*stp*) ihre Schenkel aus; du sollst sie ausweiden (*bsk*), du sollst ihre *ḥ3tj*-Herzen herausnehmen (*šdj*), du sollst von ihrem Blut (*snf*) trinken (*bʿbʿ*)..." ebenso wie PT 477 § 966d-e, in dem der Verstorbene – sicherlich in der Rolle des Sohnes Horus – für Osiris handeln soll: "...und damit er ein Körperglied deines Feindes (*ḫftj*) vertilgt (*wnm* / *stm*), damit er es für Osiris schlachtet (*ḥntj*)...".

Die Pyramidentexte nennen keinen bestimmten Ort, an dem Horus seine Rache an den Feinden seines Vaters vollzieht. Im möglicherweise gleichaltrigen Text des Dra-

[1] Firchow, *Stilistik*, S. 246 weist erneut darauf hin, daß Sethe, *Komm.* IV, S. 291f unter dieser Göttin das personifizierte Schlachtmesser bzw. das Opferfeuer verstanden hat, dem Seth unterworfen wird. Es wird sich bei dieser Göttin vermutlich um Selket handeln, deren Kultort *Qdm* im 6. Unterägyptischen Gau ist, vgl. PT 219 § 183a, PT 534 § 1273c, Brunner, *Geburt*, S. 45 und Spieser in *RdE* 52 (2001), S. 260 mit n. 41.

[2] Zum Schenkel des Seth als Waffe (*ḫpš*, ein Sichelschwert) gegen Osiris in späteren Texten s. Te Velde, *Seth*, S. 86-89.

matischen Ramesseum Papyrus wird jedoch Letopolis, der Kultort des alten Horusgottes Chentiirti, als der Ort der Rache des Horus angegeben (Szene 9, Zeile 32)[1]: "Horus spricht Worte zu Osiris: 'Ich habe dir diejenigen geschlagen (*ḥwj*), die dich schlugen (*ḥwj*)'. // Die Gefolgsleute des Seth (*m-ḫt Stš*) // die Stiere // Letopolis". Die hier genannten szenischen Ritualvermerke geben die Gefolgsleute des Seth als Täter an, sie werden zumindest im Ritual mit Stieren verglichen und erschlagen. Zuletzt folgt der Ort der Handlung.

Im Rahmen des "Tragerituals" (vergleiche Kapitel II.2.4.1) tritt Horus wiederum aktiv als Helfer des Osiris bzw. des Verstorbenen auf, wie z.B. in PT 369 § 642a-b: "Horus hat für dich deinen Feind (Seth) unter dich gegeben, damit er dich trägt (*wṯs*), löse (*sfḫ*) dich nicht von ihm" oder in PT 371 § 650a: "Horus hat für dich deinen Feind unter dir ausgestreckt (*pḏ*), indem du älter bist als er, denn du bist vor ihm (aus dem Mutterleib) hervorgekommen". Ebenso lautet PT 658 § 1857a: "Horus hat dir deine Feinde (*ḫftj.w=k*) unter dich gegeben, indem sie wahrhaft feindlich (*ḏȝwjj mȝꜥwjj*) sind", jedoch könnte an dieser Stelle aufgrund der im Plural genannten Feinde ebenso eine allgemeine Beschreibung der Feindunterwerfung vorliegen. Darüber hinaus veranlaßt Horus, daß seine eigenen Kinder Osiris tragen.

Horus bewegt in seiner Funktion als Sohn und Helfer des Osiris zudem andere Gottheiten dazu, aktiv für den Verstorbenen gegen seine Feinde zu handeln, wie z.B. den Gott Thoth. Dieser vertreibt in PT 356 § 575a-c im Auftrag des Horus die Feinde des Osiris: "O dieser Osiris Teti, Horus ist gekommen, damit er dich umfasst (*sḫn*). Er hat veranlaßt, daß Thoth für dich die Gefolgsleute (*jmj.w-ḫt*) des Seth zurückweichen läßt (*sḫt*), und er hat sie alle zusammen zu dir gebracht". Dieser Gedanke tritt ebenfalls in PT 372 § 651a-b zutage: "Spruch: O Osiris Teti, erwache für dich! Horus hat veranlaßt, daß Thoth deinen Feind (*ḫftj*) zu dir bringt". Wiederum gemeinsam handeln Horus und Thoth in PT 670 § 1979a-c: "Du (Osiris) bist herausgekommen aus dem See des Lebens, gereinigt im See des kühlen Wassers, indem du zu Wepwawet geworden bist, indem dein Sohn Horus dich führt, nachdem er dir die Götter, die deine Feinde (*ḫftj.w*) sind, übergeben hat, und Thoth sie zu dir gebracht hat". "Die Götter, die deine Feinde sind", sind nach Kapitel II.2.2 als das Gefolge des Seth zu identifizieren. Der Verstorbene wird im Anschluß an diese Textstelle wohl selbst die Strafe an seinen Feinden vollziehen. In PT 357 § 584a-b veranlaßt Horus sogar, daß Isis und Nephthys den Verstorbenen als Osiris schützen: "Isis und Nephthys haben dich gesehen, und sie haben dich gefunden. Horus hat dich vereinigt, und Horus hat veranlaßt, daß Isis und Nephthys dich schützen (*nḏ*)".

Einige weitere, im Rahmen des Osiris-Seth Mythos zur Tätigkeit des Horus gegen Seth seltener belegte Vorstellungen sind darüber hinaus darzulegen, so berichtet PT 356 § 576a-b: "Er (Horus) hat das *jb*-Herz des Seth furchtsam gemacht (*sḥm*), (denn) du (Osiris) bist größer als er, weil du vor ihm hervorgekommen bist (aus dem Mutterleib), deine Art (d.h. Qualifikation) ist vor (der von) ihm". Ähnlich äußert sich PT 357 § 587c, der direkt im Anschluß an das Schlagen des Seth durch Horus festhält: "Horus hat ihn furchtsam (*sḥm*) vor dir gemacht, (denn) du bist größer als er", die Variante bei Pepi I. endet auf: "...(denn) du bist größer als dein Feind (*ḫftj=k*)". Die

[1] Vgl. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 97 (für die übergeordnete Interpretation der Szene im Krönungsritual), S. 134 und S. 137f. In TB 18 (22-30) wird Letopolis als der Ort genannt, an dem über die Feinde des Osiris Gericht gehalten wird, vgl. *Urk.* V, 119-120.

Begründung für diese furchtsame Schwäche des Seth ist in beiden Fällen sein zweiter Rang hinter Osiris aufgrund seines geringeren Alters als Nachgeborener. Beim Zählen der Herzen tritt Horus ebenfalls aktiv gegen die Feinde des Verstorbenen auf, wie in PT 357 § 590a-c: "O dieser Osiris Pepi, werde nicht schwach (*g3w*), ächze (*ʿš*) nicht, (denn) Geb hat dir den Horus gebracht, damit er für dich ihre *jb*-Herzen zählt (*jp*), (nachdem) er alle Götter zu dir gebracht hat in einem Mal, nicht entfernt sich einer von ihnen aus deiner Hand". Hier gewinnt Horus ebenso Macht über die Feinde des Osiris, indem er Einfluß auf ihre Herzen gewinnt (vergleiche Kapitel II.2.4.4).

PT 368 § 637a-b beschreibt eine weitere hilfreiche Handlung des Horus: "...(und) nicht läßt Horus zu, daß du krank bist (*swnw=k*). Horus hat dir deinen Feind (*ḫftj=k*) unter deine Füße gegeben, damit du lebst". Die Krankheit ist als das Resultat der feindlichen Handlungen zu verstehen. PT 593 § 1633a formuliert sinngemäß: "Nicht läßt Horus zu, daß du gequält (*bḫn*) wirst". Die Version von Pepi I. in PT 587 § 1595c berichtet in diesem Zusammenhang: "...weil er (Horus) es ist, der dich[1] bewahrt (*nḥm*) hat vor jeder kranken Sache (*ḫt nb(t) w3ḏt*), die Seth gegen dich gemacht hat", die Variante von Pepi II. lautet dazu: "...der dich bewahrt vor jeder Krankheit (*mrt nb*), die Seth gegen dich gemacht hat". Raymond O. Faulkner möchte bei Pepi I. *w3ḏt* zu *mrt* emendieren (wohl analog zu PT 606 § 1685a-b), Gustave Lefebvre[2] versuchte dagegen zu zeigen, daß *w3ḏt* euphemistisch für *dšrt* verwendet wird und diese Stelle die gefährlichen Dinge in Form einer Krankheit beschreibt, welche Seth verursacht hat, wie es die Variante von Pepi II. eindeutig formuliert. Die Lesung *w3ḏt* ist allerdings nicht gesichert[3]. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf P. Ebers 1, 14-15[4]: "Mögest du mich lösen (*wḥʿ*), mögest du mich lösen (*sfḫ*) von allen bösen, schlechten, roten Dingen (*jḫ.wt nb(.w)t bjn (.w)t ḏw (.w)t dšr(.w)t)*...". Direkt vor dieser Stelle (1, 12-13) wird von dem "Schlechten (*ḏwt*), das gegen ihn (Horus) gemacht ist durch seinen Bruder Seth, als er seinen Vater Osiris tötete (*sm3*)" gesprochen. In dem medizinischen Papyrus wird die Krankheit ebenfalls mit der Untat des Seth gegen Osiris und auch Horus gleichgesetzt. In diesem Kontext ist ebenso PT 592 § 1622a-b anzuführen: "Mögest du mächtig sein und mögest du jede schlechte Sache gegen (*(j)ḫt nb(t) ḏwt r*) diesen Osiris Merenre entfernen (*sḥr*); und mögest du nicht

---

[1] Hier ist allerdings das Horusauge als Symbol für Ägypten gemeint. Vgl. hierzu H. Roeder, *Auge*, S. 197ff, besonders S. 204f: Ägypten wird als Horusauge zum Streitobjekt zwischen Horus und Seth, Seth gilt auch in dieser Hinsicht als Verursacher von Krankheit und Übel.

[2] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 241 n. 5, Sethe, *Beiträge*, S. 127 und Lefebvre in *JEA* 35 (1949), S. 74.

[3] Vgl. Sethe, *Pyramidentexte* III, S. 92. Gegen diese Lesung sprechen sich Griffiths in *FS Widengren*, S. 87 und Kees, *Farbensymbolik*, S. 435f aus. Auch Schenkel in *ZÄS* 88 (1963), S. 146 hält das Wort für einen Schreibfehler. Vgl. jedoch Posener in *JEA* 35 (1949), S. 77 n. 8 und Iversen, *Paints*, S. 8 (mit Hinweis auf Ramesseum Onomastikon (P. Ramesseum D = P. Berlin 10495) B, 1: *w3ḏ k3 dšr pw* – "*w3ḏ*, das ist ein roter Stier", s. Gardiner, *Onomastica* I, S. 23 und III, Pl. V). Zur glückbringenden grünen Farbe, welche die Zorn bedeutende rote ersetzt, s. auch Kees, *Farbensymbolik*, S. 433f. Neuerdings weist Quack in *GM* 165 (1998), S. 7f wieder darauf hin, daß *w3ḏ* – "grün" (nicht "frisch") statt *dšrt* – "rot" auch als (euphemistische) Bezeichnung für die rote Tinte verwendet wurde. Damit ist die Aussage von Schenkel in *ZÄS* 88 (1963), S. 146: "...*dšr* und *w3ḏ* sind also, solange sie uns faßbar sind, immer klar geschieden" widerlegt.

[4] Zitiert nach von Deines / Grapow / Westendorf, *Grundriss* IV,1, S. 308f und Grapow, *Grundriss* V, S. 532f, hier der ganze Spruch: "Ein anderer Spruch für das Lösen irgendeines Verbandes. Gelöst wird einer, der gelöst wird durch Isis; gelöst wird Horus durch Isis von dem Schlechten, das gegen ihn gemacht ist durch seinen Bruder Seth, als er seinen Vater Osiris tötete. O Isis, Große an Zauber(-kraft), mögest du mich lösen (*wḥʿ*), mögest du mich lösen (*sfḫ*) von allen bösen, schlechten, roten Dingen, von der Einwirkung eines Gottes, der Einwirkung einer Göttin, von einem Toten, einer Toten, von einem Widersacher (*ḏ3jjw*), einer Widersacherin (*ḏ3jjt*), der sich in mir als Widersacher betätigen wird; ebenso wie du gelöst wurdest (*wḥʿ*), ebenso wie du gelöst wurdest (*sfḫ*) von deinem Sohn Horus".

zulassen, daß sie wiederholt das Kommen gegen ihn, in deinem Namen: 'Horus, der nicht seine Arbeit wiederholt'". Genauso äußert sich PT 419 § 746b: "Horus hat das Übel (*ḏwt*), das an Teti war, vertrieben (*dr*) in seiner Vierheit von Tagen". Auch in diesen Fällen werden mit der schlechten Sache bzw. dem Übel die Handlungen des Seth gemeint sein, und Horus verrichtet seine Abwehr so gründlich, daß er sie nicht mehr zu wiederholen braucht. Diese Sprüche werden jedoch in den Kapitel III.2.7-8 nochmals ausführlich Beachtung finden. PT 718 § 2232a und PT 759 § 2291b sind gleichlautend formuliert und sollen den Verstorbenen ebenfalls vor den physischen Verletzungen durch Seth bewahren: "Ich habe dich bewahrt (*nḥm*) vor deinem Widersacher (*jrj-rd*)".

Die Sprüche PT 368 und PT 593 stehen außerdem aus einem zweiten Grund in engem Zusammenhang zueinander, denn sie betonen besonders die enge körperliche Annäherung zwischen Osiris bzw. dem Verstorbenen und Horus oder anderen Gottheiten, wie § 636a+d berichtet: "O Osiris Teti, Horus ist dies im Innern deiner Umarmung" bzw. "Du (Osiris bzw. der Verstorbene) hast deine Arme um ihn (Horus), um ihn geschlossen, nicht wird er sich entfernen von dir". Dieser Gedanke wird in PT 593 § 1633a-b aufgegriffen: "...weil Horus seinen Vater in dir liebte (...). Nicht wird Horus sich von dir entfernen, denn Horus hat seinen Vater in dir geschützt (*nḏ.n Ḥr jt=f im=k*)[1]". In beiden Texten umfängt wiederum Nut den Verstorbenen liebend und schützend (§ 638a-b, § 1629a-c) und auf Veranlassung des Horus tun dies auch andere Götter (§ 1632c). Zusätzlich betont PT 368 § 636c: "Es geht (*3ḫ*) ihm (Horus) gut bei dir (Osiris Teti) in deinem Namen: 'Horizont (*3ḫt*), aus dem Re hervorgeht'". Ähnlich, nur in umgekehrter Reihenfolge formuliert PT 366 § 633a: "Es geht (*3ḫ*) dir gut mit ihm (Horus) in seinem Namen: 'Geist (*3ḫ*), der in der *Ḏndrw*-Barke ist'". PT 371 § 648c stellt ebenfalls diese enge Verbindung her: "Horus hat dich gefunden, und es geht ihm gut (*3ḫ*) bei dir".

Ein gleichermaßen enges körperliches Verhältnis bildet den Hintergrund für PT 606 § 1683a-1684c, in dem Horus seinen Vater versorgt und ihn wiederbelebt: "Spruch: Stehe auf für mich, mein Vater, stehe auf für mich, o dieser Osiris Merenre. Ich bin es, dein Sohn, ich bin Horus. Ich bin zu dir gekommen, damit ich dich reinige, damit ich dich säubere, damit ich dich belebe (mein Vater Pepi), damit ich für dich deine Knochen sammle, damit ich für dich deine Weichteile zusammenfüge und damit ich für dich deine zerstückelten Teile (*dm3t*) sammle". Horus heilt die Wunden, die Seth geschlagen hat, und im übertragenen Sinne belebt er dadurch den Verstorbenen neu. Derselbe Gedanke mag PT 670 § 1980a-c geprägt haben: "Wie gut geht es denen, die sehen, wie zufrieden sind die, die sehen, diejenigen, die Horus sehen, wenn er seinem Vater Leben gibt und wenn er das *w3s*-Zepter des Osiris ausstreckt an der Spitze der westlichen Götter". Vor diesem Hintergrund ist eine Textstelle des Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 102-103) von großer Aussagekraft: "Horus spricht Worte zu Geb: 'Ich habe diesen meinen Vater, der müde (*nn(j)*) geworden ist, umarmt, bis (...) er wieder ganz gesund geworden ist'". Die Umarmung des Horus ist von grundlegender Bedeutung für das Wohlergehen des Osiris, damit dieser von der durch Seth verursachten Krankheit und Müdigkeit genesen kann.

Die in diesen Sprüchen deutlich gewordene besondere Nähe zwischen Osiris und Horus bildet zugleich die Begründung für Spruch PT 364 § 609b: "Horus kommt und fordert dich (*jp*) von den (feindlichen) Göttern, denn Horus hat dich liebgewonnen (*jmr.n ṯw Ḥr*)". In diesem Spruch zeigt sich Horus den Feinden des Verstorbenen

---

[1] S. hierzu auch PT 356 § 580a: "...und er (Horus) erkennt (*jp*) seinen Vater in dir".

gegenüber – hier ist erneut das Gefolge des Seth gemeint – erstaunlich zurückhaltend, denn er wendet keine Gewalt an. Statt dessen fordert er seinen Vater für sich ein, damit die feindlichen Götter keine Macht über ihn erlangen können.

II.2.5.2 Thoth

Der Gott Thoth ist nach Horus der wichtigste Helfer des Verstorbenen in den Pyramidentexten[1]. Seine herausragende Bedeutung in der Bekämpfung der Feinde des Verstorbenen bzw. des Osiris erklärt sich durch seine Rolle als Verteidiger der Maat gegen das Chaos und alle sonstige Arten von Angriffen[2]. Die wenigen Sprüche, die ihn in den Pyramidentexten dem Verstorbenen feindlich gesonnen erscheinen lassen, wurden bereits in Kapitel I.4.4 behandelt. Die hilfreiche Tätigkeit des Thoth zeigt sich auf verschiedene Art und Weise. Unabhängig vom eigentlichen Osiris-Seth Mythos und seinen Aufgaben bei der Feindverfolgung trägt er, falls der dafür zuständige Fährmann sich weigern sollte (z.B. PT 270 § 387a-c, PT 359 § 596a-b, PT 515 § 1176a-b, PT 555 § 1377a-c und PT 566 § 1429a-e), den Verstorbenen auf seinen Flügeln über den gewundenen Wasserlauf (*mr nẖꜣ*), der das Land der Lebenden von dem der Toten trennt und in dem die Feuerinsel liegt, auf der die Götter geboren wurden und zu der der Verstorbene zu gelangen wünscht[3] (vergleiche auch Kapitel I.3.4 und I.4.5). Außerdem verklärt er den Verstorbenen wie Anubis (PT 437 § 796c). Weiter richtet er Osiris gemeinsam mit Horus wieder auf und belebt ihn (PT 17 § 10b, PT 368 § 639b, PT 448 § 830a-b, PT 477 § 956b-c, PT 583 § 1570b)[4]. Weiter unterstützt und verteidigt er ihn vor dem Göttergericht (PT 577 § 1523a-b)[5]. Die letztgenannte Aktion stellt gewissermaßen den Prototyp der Verteidigung des Verstorbenen dar. Diese allgemein helfenden Funktionen[6] sollen jedoch über diese kurze Erwähnung hinaus aus Platzgründen nicht weiter behandelt werden.

Im Rahmen des Osiris-Seth Mythos wirkt Thoth auf verschiedene Weisen hilfreich. Zunächst einmal veranlaßt Horus, daß der Gott Thoth die Feinde des Osiris vor diesem zurückweichen und sie anschließend zu Osiris bzw. dem Verstorbenen bringen läßt, wie PT 356 § 575b-c berichtet: "Er (Horus) hat veranlaßt, daß Thoth für dich die Gefolgsleute des Seth (*m-ẖt Stš*) zurückweichen (*sẖt*) läßt, und er (Thoth) hat sie alle zusammen zu dir gebracht". Dies verkündet auch Spruch PT 372 § 651b: "Horus hat veranlaßt, daß Thoth deinen Feind (*ẖftj=k*) zu dir bringt". In PT 670 § 1979c übergibt Horus dem Verstorbenen seine Feinde, und Thoth bringt sie zu ihm: "...nachdem er (Horus) dir die Götter, die deine Feinde (*ẖftj.w=k*) sind, übergeben hat, und Thoth sie zu dir gebracht hat". Bei den Feinden, hier als Götter bezeichnet, handelt es sich um das Gefolge des Seth. Thoth packt die Feinde und tötet sie brutal, PT 367 § 635c-d: "Thoth hat für dich deinen Feind (*ẖftj=k*) gepackt (*nḏr*), indem er geköpft (*ḥsq*) ist, zusammen mit denen, die in seinem Gefolge sind (*jmj.w-ẖt=f*), ohne daß er (Thoth) einen von ihnen verschonen (*ẖꜣtb*) wird". Thoth hat zu diesem Zweck

---

[1] Vgl. hierzu besonders TB 182 und Rusch in *ZÄS* 67 (1931), S. 91; die Schlussfolgerungen Ruschs in bezug auf die Existenz zweier Überlieferungsstränge, nach denen zunächst Thoth einen namenlosen Feind des Osiris besiegt und der andere Überlieferungsstrang den Horus-Seth Mythos darstellt, sind nicht wirklich überzeugend (vgl. auch Rusch in *ZÄS* 60 (1925), S. 22-26).

[2] Vgl. zu dieser Aufgabe Nordh, *Aspects*, S. 214.

[3] Vgl. zu dieser Aufgabe Spieß, *Untersuchungen*, S. 59.

[4] S. Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 132 und 146 und Spieß, *Untersuchungen*, S. 59f.

[5] Vgl. Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 135.

[6] S. hierzu Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 146.

ein Messer[1], wie in PT 666 A § 1927d: "Die weiße Krone ist auf deinen Schultern als Thoth mit dem Messer, das aus Seth hervorgekommen ist (*mjswt tpt rmn.wj=k m Ḏḥwtj m ds pr m Stš*)"[2] und PT 665 § 1906d: "Thoth kommt für dich mit einem Messer, das aus Seth hervorgekommen ist"[3]. Dieses Messer soll er schärfen: PT 477 § 962a-963c: "Schärfe dein Messer, o Thoth, das abschneidende, das schneidige, das die Köpfe entfernt (*dr*), das die *ḥ3tj*-Herzen herausschneidet (*ḥsq*). Es soll die Köpfe entfernen (*dr*) und die *ḥ3tj*-Herzen herausschneiden (*ḥsq*) von denen, die sich diesem Pepi in den Weg stellen (*d3j*), wenn er (sich) zu dir begibt, o Osiris. Er soll die Köpfe entfernen (*dr*) von denen, die diesen Pepi abwehren (*ḫsf*) sollten, wenn er zu dir kommt, o Osiris". Von einem ähnlichen Gemetzel an den Feinden des Verstorbenen spricht Thoth selbst in CT 313 (IV, 90g-p): "I (Thoth) will gladden you with what you desire, for I have smitten, subdued and felled your foes for you, I have driven off for you those who rebelled against you, I have massacred them, I have obstructed them". PT 674 § 1999b-c gehört ebenfalls zu dieser Gruppe von Sprüchen, ist jedoch auf unterschiedliche Weise übersetzbar. Herbert Spieß[4] und zunächst ebenso Samuel A. B. Mercer übersetzen: "Geschlachtet werden die, die vor Thoth gebracht werden, mit dem Messer, das von Seth kommt". Bereits Mercer[5] zieht aber folgende Übersetzung in Betracht: "Du hast (...) deine Fingernägel, die an der Spitze deiner Finger sind, (als) Messer, die auf den Armen von Thoth sind, das scharfe Messer, das aus Seth hervorkommt (*ꜥn.wt=k tp(.jw)t ḏbꜥ.w=k m(j)3s.w tpw rmn.wj Ḏḥwtj mds[=k] pr m Stš*)". Eine ähnliche Übersetzung gibt Raymond O. Faulkner. Wenn auch bei der letztgenannten Übersetzungsvariante nicht direkt von Feindvernichtung gesprochen wird, so kann dennoch vor dem Hintergrund der anderen Sprüche davon ausgegangen werden, daß in diesem Spruch das Messer ebenfalls symbolisch gegen die Feinde des Verstorbenen eingesetzt wird. Bei der zweiten Übersetzungsvariante ist interessant, daß hier der Verstorbene selbst das Messer einsetzt, und nicht Thoth. Der Verstorbene wird vielmehr mit Thoth gleichgesetzt, dessen Fingerspitzen – also die Krallen des Ibisvogels – als Messer gedacht sind (vergleiche auch PT 582 § 1560c und CT 67 (I, 289)). Eine verwandte Vorstellung zu diesen Sprüchen liegt im Seth-Vernichtungsritual des P.

---

[1] Zur übertragenen Bedeutung des Messers (*šꜥt*) von Dämonen und Göttern und des homonymen Schreckens (*šꜥt*), den es verbreitet, vgl. Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 31 und Hassan, *Hymnes religieux*, S. 34-36. Für die umfangreiche Terminologie von "Messer" und "abschneiden" etc. bei der Feindvernichtung vgl. Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 102-109 und zu *ds* Zandee, *Death*, S. 157f, B.5.kk.

[2] Der Verf. vermutet, daß Seth nicht als Ursprungsort dieses Messer gedacht ist, sondern daß symbolisch das in Seth hineingestoßene und dann wieder herausgezogene Messer gemeint ist, es wird hier (magisch) nur die vollzogene Tötung erwähnt – mit dem Herausziehen des Messers ist der Feind schon tot. Vgl. in diesem Sinne auch Wainwright in *FS Griffith*, S. 374f, der hier Seth als Opfertier sieht, dem z.B. der Vorderschenkel (mit einem eisernen, "sethischen" Messer) abgeschnitten wird. Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 899 schlägt vor, daß dieses Messer dasjenige war, mit dem Horus dem Seth die Hoden abschnitt. Die Verbindung zwischen Messer und Thoth besteht in seiner Funktion als Mondgott und der messerförmigen Sichel des Mondes, s. Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 138; vgl. zudem Kees in *ZÄS* 78 (1942), S. 47f und ders., in *ZÄS* 60 (1925), S. 2, der die Passage leicht anders übersetzt und vielmehr Thoth selbst als den "Schneidigen (*mds*), der aus Seth hervorging" ansehen möchte. Diese Annahme stützt sich auf die mythische Geburt des Thoth als Mondscheibe aus dem Scheitel des Seth (vgl. Barta, *Neunheit*, S. 175 und hier Kapitel I.4.4). Zur Bedeutung des Abschneidens der Köpfe für die Feindvernichtung s. Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 54f.

[3] Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 860 vermutete, daß Thoth hier unter Verwendung des Messers als Seth auftreten soll. Vgl. zu dieser Stelle auch Behrmann, *Nilpferd* II, S. 75f für die wie Messer aus Metall bestehenden Knochen des Seth.

[4] Spieß, *Untersuchungen*, S. 48 und 55, Mercer, *Pyramid Texts* I, S. 297.

[5] Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 899f mit Hinweis auf Kees, *ZÄS* 60 (1925), S. 2.

Louvre 3129 bzw. P. BM 10252 vor[1], in dem Nut spricht: "Meine Finger sind gegen ihn (Seth) als scharfe Messer. Meine Nägel sind gegen ihn als Klingen von Erz".

Thoth hilft dem Verstorbenen ebenfalls in drei weiteren Opfersprüchen, seine Gegner zu vernichten, nämlich in PT 24 § 16e-f: "Spruch: O Thoth, eile und ergreife (*jṯj*) den Feind (*ḫftj*) dieser Neith für Osiris", in PT 71 F § 49+6: "Schlage (?, *npḏ*) jenen Aufstehenden (?, *ꜥḥꜥ*) – ein *pḏ-ꜥḥꜥ*-Stab (?). O Thoth, bringe ihn, ein ?-Stab (?)" und in PT 71 H § 49+8a-b: "O Osiris Neith, packe (*nḏr*) ihn für dich; eile zu Osiris, Neith. Ich bin Geb; o Thoth, bringe ihn, jenen Schläger (*pḏ*). Ein *jrj-nṯr*-Stab (?)". Wahrscheinlich handelt es sich in diesen Sprüchen bei dem anonymen Feind wieder um den Gott Seth (vergleiche Kapitel II.2.1).

Neben dieser den Feind physisch vernichtenden Tätigkeit macht Thoth zudem die Folgen seines bösen Handelns zunichte, wie PT 666 A § 1927e verlautet: "Thoth hat für dich das Unheil (*sḏb*) geschlagen (*ḥwj*), das er (Seth) gegen dich gemacht hat" und PT 368 § 639b: "...und er (Geb) hat veranlaßt, daß Thoth dich vereinigt (*jꜥb*), so daß das, was an dir war, aufhört". Hier kann nur das Übel, daß durch Seth verursacht wurde, wie eine Krankheit gemeint sein (vergleiche Kapitel III.2.7-8). Genau dies muß ebenso für PT 448 § 830a-b gelten: "Spruch: O Thoth, vereinige (*jꜥb*) Pepi, damit er lebt, damit das aufhören möge, was auf ihm ist (*jtm jrt=f*)". Zusätzlich wird hier dem Verstorbenen durch Thoth das Horusauge gereicht, das Übel abwehrt und heilend wirkt.

Weiter setzt Thoth den Verstorbenen im Rahmen des "Tragerituals" auf den Rücken des Seth, so daß dieser ihn tragen muß, PT 372 § 651c: "Er (Thoth) hat dich auf seinen (Seth) Rücken gesetzt, so daß er sich dir nicht widersetzt (*ḫꜣj*)". Ein Hinweis auf diese Handlung gibt wohl ebenfalls der stark zerstörte Spruch PT 658 § 1856a: "/// Thoth, hochheben (*sṯs*) für dich /// (?)". Genauso ordnet PT 600 § 1658b die Götter (das Gefolge des Seth?)[2] dem Verstorbenen unter: "Thoth hat dir die Götter unter dich gegeben...".

Thoth wird zudem in PT 542 § 1336a aufgefordert, die Feinde des Königs nicht zu schonen: "O Thoth, schone (*ḫꜣtb*) nicht alle diejenigen, die den König hassen (*msḏ*)". PT 23 § 16a-b ist noch etwas ausführlicher formuliert: "O Osiris, ergreife (*jṯj*) alle, die Unas hassen (*msḏ*) und die schlecht über seinen Namen sprechen (*mdw m rn=f ḏw*). O Thoth, eile, ergreife (*jṯj*) den, der schädlich (*sw*) ist für Osiris und bringe den, der schlecht über den Namen des Osiris spricht (*mdw m rn* (*W.*)/ *ḏw*)". Diese Sprüche werden jedoch in Kapitel V.2 eingehend behandelt.

Die Identifikation des Verstorbenen mit dem Gott Thoth, dem "Stärksten der Götter" (*nḫtw nṯr.w*) – wohl aufgrund seiner Kenntnis der geheimen Schriften – erweist sich ebenfalls als wirksames Mittel gegen seine Feinde, wie PT 524 § 1237b-c bestätigt: "Es gibt keinen Widersacher (*mḏꜣ*), der sich in den Weg dieses Pepi gestellt hat, (denn) Pepi ist Thoth, der Stärkste der Götter"[3].

---

[1] *Urk.* VI, 58, 1-2.

[2] Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 782 vermutet hier vielmehr "...a spirit of enmity towards the solar deities" durch den osirianischen Kreis, dies ist jedoch eher unwahrscheinlich. S. zu diesem Spruch auch Spieß, *Untersuchungen*, S. 54f.

[3] S. für die Identifikation des Verstorbenen mit Thoth PT 406 § 709a, PT 611 § 1725c, PT 665 § 1900a, PT 665 B § 1914b und PT 694 § 2150c ("...denn Pepi ist Thoth, das Oberhaupt des Himmels..."). Ob der Verstorbene auch in PT 252 § 272a-b mit Thoth identifiziert wird ist nicht sicher; s. hierzu den Kommentar bei Spieß, *Untersuchungen*, S. 60f.

Im Rahmen des Horus-Seth Mythos erweist sich Thoth als ebenso hilfreich[1]. Er schützt das Horusauge vor den Übergriffen des Seth und heilt beider Götter Wunden in seiner Funktion als großer Magier (*wr ḥk3.w*). Der Verstorbene identifiziert sich auch bei diesen Aufgaben mit Thoth, so berichtet PT 524 § 1233a-b: "Spruch: Pepi ist rein durch die Reinigung, die Horus für sein Auge gemacht hat. Pepi ist Thoth, der dich (*ṯn*, das Auge) geschützt (*nḏ*) hat, nicht ist Pepi Seth, der es ergriffen (*jṯj*) hat". Nahezu gleich lautet PT 710 § 2213d: "Du bist Thoth, der es schützt (*nḏ*), nicht bist du aber Seth, der es ergreift (*jṯj*)".

Zudem schlichtet Thoth den Streit der beiden Götter Horus und Seth[2] und führt so die Herrschaft des Horus herbei, wie z.B. in PT 252 § 273c: "Unas spricht zu diesem reinen Land, in dem er seinen (Wohn-)Sitz gemacht hat zusammen mit dem, der die beiden Götter schied (*wp*)". Ähnlich äußert sich PT 257 § 306b-c: "Unas geht erneuert auf im Osten; derjenige, der den Tumult (*ẖnnw*) entschieden (*wp*) hat, wird zu ihm kommen in Verbeugung". Durch die Kenntnis des Horus-Seth Mythos ist eindeutig, daß von Thoth gesprochen wird.

Unter den Inschriften des Tempels von Esna findet sich für den Gott Thoth eine andere in Kapitel I.4.4 nicht behandelte Version seiner Geburt[3]. Thoth ensprang demnach dem Herzen des Re in einem Moment der Verbitterung (*dḥr*) über die Feinde des Re. Er erhielt seinen Namen (*Ḏḥwtj*) und wurde von seinem Vater ausgeschickt, die Revolte der Menschen niederzuschlagen[4]. Anscheinend wurde nach dieser Vorstellung der Gott Thoth erschaffen, um Übeltäter und Rebellen zu vernichten. Dieses theologische Konzept wird schon vor der Spätzeit existiert haben – wie die hier zusammengestellten Belege zeigen, vermutlich bereits im Alten Reich. Der Gott Thoth war daher geradezu prädestiniert, Osiris bzw. den Verstorbenen gegen Übeltäter zu schützen und ein Gegenspieler des Unruhestifters Seth zu sein[5]. Darüber hinaus wurde Thoth von den Ägyptern aufgrund seiner Rolle als Schlichter des Streites zwischen Horus und Seth ganz allgemein als Friedensstifter verehrt. In Darstellungen führt er gemeinsam mit Horus häufig stellvertretend für den anderen Reichsgott Seth die "Vereinigung der beiden Länder" durch[6]. Genau diese beiden Gottheiten nehmen jedoch in den Pyramidentexten die prominente Verteidigungsrolle für den Verstorbenen bzw. Osiris gegen Seth und das Böse ein[7].

---

1 S. hierzu Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 123-127 mit weiterer Literatur.

2 S. auch Spruch PT 669 § 1963b.

3 Sauneron, *Esna* V, S. 266f (206, 11) und Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 112f.

4 Für Thoth als Gegner der Feinde des Re s. Derchain, *P. Salt 825* I, S. 69 mit n. 13 und Assmann, *Liturgische Lieder*, S. 308 (Thoth im Bug der Sonnenbarke).

5 S. Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 127.

6 Eine ebenfalls von Horus und Thoth gemeinsam ausgeführte Handlung ist die Reinigung des Königs; s. Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 145, Spieß, *Untersuchungen*, S. 60 und PT 323 § 519b sowie PT 526 § 1247c und für die Einnahme der ursprünglichen Stelle des Seth durch Thoth in dieser Rolle Kees, *Horus und Seth* I, S. 27-29.

7 S. Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 118.

II.2.5.3 Geb und Nut

Ebenso wie Thoth üben Geb und Nut zahlreiche Funktionen in den Pyramidentexten aus, von denen die weitaus meisten für den Toten hilfreich sind[1]. In diesem Kapitel werden wiederum lediglich diejenigen Sprüche eingehend untersucht, in denen die Unterwerfung von Feinden eine Rolle spielt.

Die eigentliche Bedeutung des Geb liegt in den Pyramidentexten darin, daß er sich nach dem von Seth verübten Mord an Osiris gegen Seth und für Horus als Nachfolger des Osiris auf dem Thron Ägyptens entschied. Diese Machtposition als Entscheidungsträger fiel ihm als Gott der Erde, Erbe von Atum und Schu, und Vater der Götter Osiris, Isis, Seth und Nephthys zu. Darüberhinaus wurde er als Leiter der Götterneunheit betrachtet und galt als Vater der Götter und der erste Herrscher auf Erden[2].

"Erinnere dich Seth, gib in dein *jb*-Herz dieses Wort, das Geb sagte, diese Verfluchung (*f3w*), die die Götter gegen dich machten im Fürstenhaus (*ḥwt-sr*) in Heliopolis, weil du Osiris zu Boden geworfen (*ndj*) hast, als du sagtest, o Seth: 'Nicht habe ich dieses gegen ihn getan!'" berichtet also PT 477 § 957a-958a wohl im Zusammenhang mit dem Gericht der Götterneunheit über Seth. Geb handelte so im Interesse von Osiris, denn "Nicht wird Geb Unrecht tun (an) seinem Erben, der erbt (*n jsf Gb m jwꜥ=f jwꜥ*)" (PT 127 § 80a)[3]. In der Folge wird Osiris, also der Verstorbene, als Herrscher der Unterwelt inthronisiert, wie PT 371 § 649d bestätigt: "Geb hat deine Qualifikation (*qd*) gesehen, und er hat dich auf deinen Platz gesetzt", denn Osiris, und damit der Verstorbene, ist der Erstgeborene des Geb (vergleiche PT 437 § 793b und PT 532 § 1259b). PT 606 § 1689a wendet sich daher an den Verstorbenen: "Ergreife (*jṯj*) für dich das Erbe deines Vaters Geb vor der Körperschaft der Götterneunheit in Heliopolis".

Geb kommt zum Verstorbenen bzw. Osiris um ihn zu schützen (in der Regel mit *ḫwj* gebildet, PT 368 § 639a, PT 611 § 1727b, PT 666 § 1922a und PT 717 § 2229a)[4]. Am deutlichsten wird diese Vorstellung in PT 592 § 1619c, in dem der Schutz vor dem hier wieder nur als "Feind" bezeichneten Seth gewährt wird: "Dein (Geb) Kommen ist für diesen Osiris Merenre, damit du ihn gegen seinen Feind (*ḫftj=f*) schützt (*ḫwj*)". Der Verstorbene soll sich für diese Hilfsaktion bereit machen, wie in PT 485 C (Sethe = Faulkner 485 B) § 1033c: "O Osiris, stehe auf für deinen Vater Geb, während er dich rächt (*nḏ*) an Seth". Geb (oder Horus?)[5] erklärt daraufhin (§1035a-c): "Ich habe Osiris gerächt (*nḏ*) an seinem Bruder Seth. Ich bin dieser, der seine (des Seth) Beine gebunden (*q3s*) hat und der seine Arme gefesselt (*q3s*) hat und der ihn auf seine Seite legte in *T3-rw*". Geb erweist sich bereits im Vorfeld als ausgesprochen

---

[1] S. hierzu Martinelli in *BSEG* 18 (1994), S. 61-80 und Bedier, *Geb*, S. 186-191. Für die wenigen Sprüche, in denen sich Geb und Nut dem Verstorbenen gegenüber feindlich verhalten vgl. Kapitel I.4.1-2.

[2] Vgl. Te Velde in *LÄ* II, 427-429 (s.v. *Geb*) und Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 81f.

[3] Interessant ist an dieser Stelle (§ 80b) die Opfergabe: ein Rinderschenkel (*jwꜥ*). Das Unrecht gegen den Erben des Geb, mit dem immer Osiris oder Horus gemeint sind, ist hier indirekt mit der Verdammung des Seth, also der Zerstückelung und Darbringung als Opfer verbunden.

[4] An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß zahlreiche Pyramidentextsprüche berichten, daß eine bestimmte Gottheit den Verstorbenen schützt; in der Regel wird jedoch nicht spezifisch von einer konkreten Bedrohung bzw. Gefahr durch einen Feind gesprochen, so daß die Mehrzahl dieser Textstellen nicht aussagekräftig für diese Untersuchung ist und daher aus Gründen des Umfangs nicht berücksichtigt wurde.

[5] Leider wird aufgrund der Zerstörung von § 1034a-b nicht deutlich, ob immer noch der Gott Geb spricht, oder ob in der zerstörten Passage ein Wechsel der Rede z.B. an Horus stattgefunden hat. Wegen der in diesem Spruch im vorhinein betonten starken Präsenz des Geb wird dieser vermutlich jedoch weiterhin der Handelnde sein.

kampfes- und rachsüchtig (§ 1032c-1033b): "Geb kommt, indem die Macht (*3t*) auf seinem Kopf ist, indem seine beiden gelben Augen (?, *qnjt*) in seinem Gesicht sind, auf daß er euch schlage (*ḥwj*) und daß er die Fremdländer durchsucht auf der Suche nach Osiris; und er hat ihn gefunden auf seine Seite gegeben in *Gḥstj*". Mit dem Personalpronomen sind hier die Mörder des Osiris, also das Gefolge des Seth gemeint. Geb vollzieht in diesem Spruch an Seth die gleiche Handlung – wenn auch an anderem Ort –, die dieser an Osiris durchführte: Er legt ihn auf seine Seite. Aus dieser Stelle wird deutlich, daß es sich bei dem Niederlegen auf die Seite um eine Umschreibung der Tötung handelt. Geb nimmt hier – wie schon der Terminus *nḏ* zeigt – eine ähnliche Funktion wie sonst üblicherweise Horus ein[1] (vergleiche Kapitel II.2.3.3).

Im Schlachtopferritual PT 580 § 1546c beteiligt sich Geb gemeinsam mit Nut an der Aufteilung der Schlachtstücke des Feindes, sie erhalten seine *mjd3*-Stücke. Aus gutem Grund ist also die Furcht der Feinde vor dem Verstorbenen mit dem Eingreifen des Geb verbunden, wie PT 356 § 578b zeigt: "Geb hat seine Sandale (*ṯbt*) auf den Kopf deines Feindes (*ḫft(j)=k*) gesetzt, der sich vor dir fürchtet (*ḥmj*)". Zudem bringt Geb Horus herbei, einerseits damit dieser den Verstorbenen schütze bzw. ihn rächen soll (PT 364 § 612a und PT 367 § 634a) und andererseits, damit Horus die Herzen der Feinde zähle (PT 357 § 590b), also Macht über sie gewinnen möge.

Die Sprüche PT 366 § 626a-d und PT 593 § 1627a-1629c betreffen Geb, Nut und die große Götterneunheit gemeinsam. Alle zusammen haben dem Verstorbenen seinen Feind unter ihn gegeben (§ 626d), der in § 1628b konkret als Seth genannt wird, er soll unter dem Verstorbenen dienen (§ 1628b) und ihn tragen (§ 627a). Geb hat in beiden Sprüchen – die mit der Aufforderung an den Verstorbenen beginnen, sich (aus seinem Grab) zu erheben – die Erde des Grabes von dem Wiederauferstandenen abgefegt, während Nut ihn (wieder neu) gebiert (§ 626b) und sich schützend über ihn beugt (1629a). Gemeinsam treten Geb und Nut auch in PT 451 und PT 452 für den Verstorbenen hilfreich auf. In § 840c und § 843b sagt Atum, daß Geb das Übel (*ḏwt*) abwehrt, das an dem Verstorbenen haftet[2]. In § 838a-c und § 842d, ebenso wie in den beiden inhaltlich sehr ähnlichen Sprüchen PT 447 § 827b-828c und PT 450 § 834b-835c, tritt Nut als Beschützerin des Verstorbenen auf, sie verhindert jeweils, daß der tote Herrscher – identifiziert mit ihrem Sohn Osiris – in irgendeiner Form Mangel (*g3w*) leidet. Siehe dazu Kapitel III.2.9.

Die in den Pyramidentexten sicher meistgebrauchte Formulierung für eine Handlung der Göttin Nut dem Verstorbenen gegenüber ist, daß Nut "...sich über ihn ausgespreizt (*pšš*) hat in ihrem Namen: *Št-pt*"[3] (z.B. PT 356 § 580c, PT 368 § 638a, PT 427 § 777a, PT 446 § 825a und PT 588 § 1607a). Gedacht ist dabei an die Himmelsgöttin Nut als Sarg, der den Verstorbenen umfängt. Gleichzeitig mit diesem schützenden Ausspreizen ist in den angeführten Sprüchen immer eine aktive Handlung der Nut

---

[1] Griffiths, *Conflict*, S. 14 vermutet aufgrund dieser Stelle, daß vielleicht ursprünglich sogar Geb statt Horus die Rolle als Retter des Osiris innehatte.

[2] Nach Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten*, S. 82f erfolgt diese Abwehr des Übels durch eine *nmst*-Reinigung mit Natronwasser, in Verbindung mit der Vereinigung der Glieder des Verstorbenen.

[3] Zu diesem Begriff s. Martinelli in *BSEG* 18 (1994), S. 73 mit n. 45, *št(3)-pt* bedeutet "Geheimnis des Himmels". Das "Ausspreizen" beschreibt das reale Ausspreizen der Flügel der Himmelsgöttin. Zur schützenden Funktion der Nut vgl. van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 90-94 sowie Rusch, *Entwicklung*, *passim* und besonders S. 18f und 60f, wo Rusch diejenigen Sprüche behandelt, in denen sie sich in der Grabkammer der Pyramide im übertragenen Sinne als "Decke" der Grabkammer über den Toten wölbt.

gegen die Feinde des Toten verbunden[1]: In PT 356 § 580b hat Nut "...dich (den Verstorbenen) zum Gott eingesetzt, Seth zum Trotz, in deinem Namen: 'Gott'". Verwandt ist dazu PT 423 § 765c: "Deine Mutter Nut hat veranlaßt, daß du ein Gott für deinen Feind (*ẖftj=k*, Seth) bist in deinem Namen: 'Gott'". PT 368 § 638b-c verlautet sehr ähnlich: "Sie hat veranlaßt, daß du ein Gott bist; nicht existiert dein Feind (*ẖftj=k*)[2] in deinem Namen: 'Gott'. Sie bewahrt dich vor jeder schlechten Sache (*jẖt nb*(*t*) *ḏwt*) in ihrem Namen: 'Großes Sieb' (*H̱nmt wrt*)[3]". Hierher gehört auch PT 33 § 25b: "Nut hat veranlaßt, daß du ein Gott bist für deinen Feind (*ẖft*(*j*)=*k*) in deinem Namen: 'Gott'". PT 446 § 825b-c besagt ebenfalls, daß Nut sich ausgespreizt hat, "...damit sie dich verbirgt (*sdẖ*) vor jeder schlechten Sache (*jẖt nb*(*t*) *ḏwt*)[4], denn sie hat dich vor allem Schlechten (*ḏwt*) geschützt (*ẖnm*)". Die Flügel der Nut können also wie eine Tarnkappe unsichtbar verbergen. Die Begründung in § 825d wie auch in § 638d lautet: "Denn du bist der Größte unter ihren Kindern". Hier liegt sicher wieder eine Andeutung auf die Erstgeburt des Osiris vor, die seinen ersten Rang betont. In PT 427 § 777b-c wird Nut aufgefordert, den Verstorbenen vor Seth zu verstecken und zu schützen, und sie bestätigt: "Ich bin in der Tat gekommen, damit ich diesen Großen beschütze (*ẖnm*)". Das Aktionsverbum *ẖnm*, welches ihren Schutz beschreibt und gleichzeitig "umarmen" bedeutet, spielt dabei auf die schützend über den Verstorbenen ausgespreizten Flügel der Göttin und den durch sie symbolisierten Sarg an.

Obwohl Tiziana Martinelli[5] feststellt: "Le rôle de Geb dans les Textes des Pyramides n'est pas aussi important que celui de son épouse Nout", kann abschließend für dieses Kapitel festgehalten werden, daß Geb bei der Verteidigung des Verstorbenen gegen seine Feinde eine mindestens genauso wichtige, wenn nicht aktivere Rolle als Nut einnimmt, da er die Herrschaft des Verstorbenen garantiert, während die Himmelsgöttin sich weitestgehend auf den Schutz des Verstorbenen beschränkt, indem sie ihn umfängt und verbirgt.

II.2.5.4 Die Große Götterneunheit – die beiden Götterneunheiten

Wie bereits Geb Osiris als seinen legitimen Erben inthronisieren will, so ist ebenso für das Kollegium der Götterneunheit[6] zu erwarten, daß es Osiris als den rechtmäßigen Erben des Geb anerkennt. Als Grundlage für ein Eintreten der Göttergemein-

---

[1] Vgl. Rusch, *Entwicklung*, S. 1-4, Gruppe 1.

[2] Dieser Spruch der Pyramidentexte wurde von König Tanutamun in der 25. Dynastie in seine Pyramide (El Kurru Nr. 16) übernommen. Er ersetzte dabei bezeichnenderweise an dieser Stelle "Feind" (*ẖftj*) durch Seth; vgl. Soukiassian in *GM* 44 (1981), S. 59f mit weiteren Belegen.

[3] Bzw. "Große Beschützerin". S. hierzu Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 314: Gemeint ist wohl die Himmelsgöttin, durch deren Körper die Sterne scheinen und der Regen fällt. Vgl. dazu PT 428 § 778b, PT 447 § 827c, PT 450 § 834c, PT 588 § 1608a.

[4] Merenre I. und Pepi II. schreiben an dieser Stelle nur *ḏwt nb*(*t*), "vor allem Schlechten".

[5] Martinelli in *BSEG* 18 (1994), S. 62.

[6] Für die Identität und die Aufgaben der Großen Götterneunheit und der beiden Götterneunheiten (*psḏt ꜥꜣt* und *psḏt wrt*) vgl. van de Walle in Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus II, S. 6-18, vor allem S. 15, Schott, *Mythe*, S. 21-25, Barta, *Neunheit*, *passim*, besonders S. 26f, 31-35 (als Gerichtskollegium, *ḏꜣḏꜣt*) und 50-52 (die Zusammensetzung in den Pyramidentexten) sowie für die Götterneunheit von Heliopolis und ihre Funktion Bickel in *FS Lauer* I, S. 113-122. Verwiesen sei zu diesem Kapitel weiter auf H. Roeder, *Auge*, S. 19ff. Das Gericht über Seth ist der Prototyp für das Gericht über die Feinde des Verstorbenen, s. Hornung, *Höllenvorstellungen*, S. 36ff.

schaft für Osiris und gegen Seth ist daher ein Schuldspruch über Seth zu erwarten[1]. Möglicherweise liegt in PT 581 § 1556a-b ein Hinweis darauf vor: "'Dargebracht ist Seth, Osiris ist gerechtfertigt' (*ˁbȝ Stš mȝˁw Wsjr*), (so lautet es) im Munde der Götter an diesem schönen Tage des Herauskommens auf der Spitze des Berges". Mercer übersetzt den Anfang dieser Stelle – wie schon festgehalten – mit "...schuldig verurteilt ist Seth"[2].

Im Streit zwischen Horus und Seth übernimmt sogar der Verstorbene selbst die Rolle eines richtenden Gottes, wobei nicht klar ist, ob es sich um die Rolle des Thoth handelt oder vielleicht an Geb oder Re gedacht wird[3]. Er erhält dabei nicht nur die Unterstützung der beiden Götterneunheiten, wie in PT 619 § 1750a-b: "...damit du richtest (*wḏˁ mdw*) zwischen den beiden großen Göttern (Horus und Seth), (du) den die beiden Götterneunheiten (*psḏ.tj*) stützen", sondern sie nehmen den Verstorbenen in ihre Mitte auf und lassen ihn an ihren Entscheidungen teilhaben, wie PT 666 B § 1933a-b mitteilt: "Du wirst die beiden Götterneunheiten (*psḏ.tj*) finden indem sie sitzen, und du sollst mit ihnen zusammen sitzen (*ḥms*)". Das Verbum *ḥms* kann hier interpretierend mit "thronen", "richten" übersetzt werden, wie PT 562 § 1405d-1406b nahelegt: "Damit Pepi an der Spitze der beiden Götterneunheiten (*psḏ.tj*) sitzt (*ḥms*) und damit Pepi die Götter richtet (*wḏˁ mdw*), als König, als der Stellvertreter des Horus, indem er seinen Vater rächt (*nḏ*), Horus den Osiris". In dieser Passage wird der Verstorbene nicht mit Osiris identifiziert, sondern statt dessen mit Horus, der seinen Vater rächt[4]. Ein Hinweis auf den Schiedsspruch des Gerichts findet sich wohl ebenso in PT 519 § 1219a-d: "Mögest du veranlassen, daß dieser Pepi wegen seiner Rechtschaffenheit (*mȝˁt=f*) thront (*ḥms*) und daß dieser Pepi aufsteht wegen seiner Verehrungswürdigkeit (*jmȝḫ=f*). Dieser Pepi steht auf, nachdem er die Verehrungswürdigkeit (*jmȝḫ*) in Besitz genommen hat in deiner Gegenwart, wie Horus das Haus seines Vaters in Besitz genommen hat vom Bruder seines Vaters, Seth, in Gegenwart von Geb". Das Erbe seiner Väter nimmt der Verstorbene auf den Richtspruch der beiden Wahrheiten (*Mȝˁ.tj*) hin in PT 260 § 317b-c in Besitz: "Die beiden Wahrheiten haben befohlen, daß die Throne des Geb ihm zuteil werden und daß er sich erhebt entsprechend dem, was er wünschte". Dieser Spruch wurde bereits in Kapitel I.4.14 über das Totengericht behandelt.

Auf den Schiedsspruch der Götterneunheit spielen vielleicht ebenfalls die beiden folgenden Sprüche an, so heißt es in PT 482 § 1009b: "O ihr Götter, sprecht gegen ihn (Seth), holt ihn euch". Kurt Sethe[5] möchte hier recht naheliegend eine Verurteilung des Seth für seine Verbrechen an Osiris bzw. Horus sehen. Vielleicht handelt es sich bei den nicht genauer identifizierten Gottheiten um die Götter und Seelen von Buto,

---

[1] Vgl. auch Hornung, *Höllenvorstellungen*, S. 37. Als Ort der Verurteilung des Seth im Göttergericht galt Heliopolis (mit dem Fürstenhaus (*ḥwt-sr*), PT 477 § 957c), vgl. Junker, *Politische Lehre*, S. 66, ders., *Onurislegende*, S. 142 und Barta, *Neunheit*, S. 32f. Der Gerichtssaal ist die *wsḫt* des Geb, s. dazu Zandee, *Death*, S. 268, C.2.c und S. 274ff, C.3.h-i sowie Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 106. S. außerdem P. Ebers (2, 1-6): "Erinnerst du dich denn daran, daß Horus zusammen mit Seth zu dem großen Palast von Heliopolis gebracht wurde, als man über die beiden Hoden des Seth mit Horus verhandelte?", nach Deines / Grapow / Westendorf, *Grundriss* IV/1, S. 309.

[2] Mercer, *Pyramid Texts* I, S. 243. Zu diesem Spruch s. Spieß, *Untersuchungen*, S. 66, der sich der Übersetzung Mercers anschließt, auch Sethe, *Komm.* V, S. 508 zieht dies in Betracht.

[3] Vgl. Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 81f für Geb und S. 74-77 für Re.

[4] Vgl. auch PT 505 § 1093a-e sowie zur Aufnahme des Verstorbenen in das "Ahnenkollegium" der Götterneunheit Barta, *Neunheit*, S. 47 und Goedicke in *MDAIK* 47 (1991), S. 138f.

[5] Sethe, *Komm.* IV, S. 287 und S. 293.

die weiter vorne in diesem Spruch auftreten, wahrscheinlicher jedoch um die Götter der Neunheit von Heliopolis. In PT 359 § 595a-c wird diese Vorstellung möglicherweise etwas konkretisiert: "O ihr Götter, die übersetzen auf dem Flügel des Thoth zu jener Seite des gewundenen Wasserlaufes, zur östlichen Seite des Himmels, um gegen Seth zu reden wegen dieses Auges des Horus". In diesem Disput geht es allerdings um das Horusauge, das von Seth zurückverlangt wird.

PT 366 § 626c-627b berichtet nun eingehender vom Eintreten der Götterneunheit (zusammen mit Geb und Nut) zu Gunsten des Verstorbenen bzw. des Osiris: "Die Große Götterneunheit (*psḏt ꜥꜣt*) rächt (*nḏ*) dich; sie haben dir deinen Feind unter dich gegeben: 'Trage (*fꜣj*) für dich den, der größer ist als du', sagten sie zu ihm, in deinem Namen: 'Palast der großen Säge', 'Erhebe (*ṯnj*) den, der größer ist als du', sagten sie, in deinem Namen: '(Der vom) Thinitischen Gau'". Mit dem Größenvergleich, der neben dem höheren Alter durch die Erstgeburt des Osiris ebenfalls seinen höheren Rang beschreibt, ist einmal mehr eindeutig Seth als der jüngere Bruder des Osiris identifiziert. Der verwandte Spruch PT 593 § 1628a-c lautet: "Die große Götterneunheit (*psḏt ꜥꜣt*) hat dich gerächt (*nḏ*); sie haben Seth für dich unter dich gegeben, damit er unter dir dient, und sie haben verhindert (*ḫwj*), daß er seinen Speichel gegen dich verspritzt (*ꜥꜣꜥ*)" wie Gift. Auch PT 223 § 215b-c verwendet wieder den Terminus *nḏ*: "Du bist gekommen zu deinem Ba, o Osiris, der mächtig ist unter den Geistern, der machtvoll ist an seinen Stätten, den die Götterneunheit (*psḏt*) im Fürstenhaus gerächt (*nḏ*) hat". Die Erwähnung des Fürstenhauses (*ḥwt-sr*) zeigt, daß hier von der Gerichtsverhandlung des Seth im Gerichtshof der Götterneunheit gesprochen wird[1], so daß eine Übersetzung von *nḏ* mit "rächen" an dieser Stelle ebenfalls derjenigen mit "schützen" entschieden vorzuziehen ist: Das Urteil der Göttergemeinschaft rächt Osiris an Seth. Ebenfalls auf das Urteil der Götterneunheit weist PT 477 § 957a-958a hin, dort verkündet durch Geb: "Erinnere dich Seth, gib in dein *jb*-Herz dieses Wort, das Geb sagte, diese Verfluchung (*fꜣw*), die die Götter gegen dich machten im Fürstenhaus (*ḥwt-sr*), in Heliopolis, weil du Osiris zu Boden geworfen (*ndj*) hast, als du sagtest, o Seth: 'Nicht habe ich dieses gegen ihn getan!'", der Spruch fährt in § 960a-b fort: "Erhebe (*ṯs*) dich, Osiris, Seth hat sich (auch) erhobenn (*ṯs*), nachdem er die Verfluchung (*fꜣw*) der Götter gehört hatte, die sprachen über den Vater des Gottes (Osiris), den Vater des Horus".

In PT 577 § 1521a-1523b wird das Urteil der Göttergemeinschaft dagegen durch Thoth verkündet: "Zufrieden ist Atum, der Vater der Götter, zufrieden ist Schu mit Tefnut, zufrieden ist Geb mit Nut, zufrieden ist Osiris mit Isis, zufrieden ist Seth (*sic*) mit Neith (*sic*) (...)[2] mit diesem großen und mächtigen Wort, das aus dem Mund von Thoth für Osiris hervorgekommen ist, des Schatzmeisters des Lebens, des Siegelbewahrers der Götter". Die in diesem Spruch einzeln aufgezählten Götter verkörpern in ihrer Gesamtheit die Götterneunheit von Heliopolis, lediglich Nephthys wurde hier aus unbekanntem Grund durch Neith ersetzt.

Spruch PT 485 C (Sethe = Faulkner 485 B) § 1032a-b ist leider teilweise zerstört, so daß der ursprüngliche Sinn nicht ganz klar wird. "/// (nachdem) die beiden Götterneunheiten (*psḏ.tj*) einen Beschützer (*nḏ*) gefunden haben an seiner (des Verstorbenen bzw. Osiris) Seite. Nicht finden die beiden Götterneunheiten den, der hinter ihm ist (*n*

---

[1] Vgl. Barta, *Neunheit*, S. 33.

[2] In § 1522a-c wird zusätzlich zu den namentlich genannten Göttern die Zufriedenheit aller Götter des Himmels, der Erde, der Himmelsrichtungen, der Gaue und der Städte betont.

gm.n psḏ.tj ḥr-ḫt=f)". Sethe übersetzt am Schluß: "...der ihn von hinten angriff", und möchte darin eine Anspielung auf einen Angriff des Seth sehen. Wer der Beschützer sein soll ist leider nicht klar, möglicherweise ist Horus gemeint. Eventuell kann Spruch PT 606 § 1696a-1699d weiterhelfen: "Die beiden Götterneunheiten (*psḏ.tj*) freuen sich, mein Vater, bei deinem Nahen, o mein Vater Osiris Merenre, und sie sagen: (...) 'Der, dem Böses (*mrt*) getan wurde durch seinen Bruder Seth, kommt zu uns' sagen sie, die beiden Götterneunheiten. 'Nicht lassen wir aber zu, daß Seth frei (*šwj*) ist davon dich zu tragen (*wṯs*) ewiglich, mein Vater Osiris Merenre' sagen sie, die beiden Götterneunheiten über dich mein Vater Osiris Merenre". Die Anrede "mein Vater" kann eigentlich nur von Horus stammen. Zudem richtet sich der Spruch eingangs an Horus (§ 1685a): "Denn ich bin Horus, der seinen Vater rächt (*nḏ*), ich habe für dich den geschlagen (*ḥwj*), der dich geschlagen (*ḥwj*) hat". Er wird also recht sicher der Rächer oder Beschützer sein, der von den beiden Götterneunheiten zur Unterstützung des Osiris, und gleichermaßen des Verstorbenen, gefunden wurde.

II.2.5.5 Die Horuskinder

Bereits in Kapitel II.2.4.2 über das "Opferritual" war PT 369 § 643b-c behandelt worden: "Dein Feind (*ḫftj*) ist geschlagen (*ḥwj*) worden durch die Horuskinder[1], sie haben sein Schlagen (*ḥwjt*) rot (blutig, *sdšr*) gemacht, sie haben ihn bestraft (*ss*), indem er unschädlich gemacht ist (*bḫn*) und sein Geruch schlecht ist (*ḏw sṯ=f*)". Spruch PT 541 § 1334a-c wendet sich direkt an die Horuskinder: "Schlagt (*ḥwj*) den Seth! Rächt (*nḏ*) diesen Osiris Pepi an ihm seit dem Hellwerden des Landes[2], denn Horus ist mächtig; er rächt (*nḏ*) seinen Vater, diesen Osiris Pepi, er selbst. Wer für den König (etwas) tut, den sollt ihr verehren (*jrr n jt(j) j3j=ṯn sw)*". Der letzte Satz ist für die Pyramidentexte sehr ungewöhnlich. An dieser Stelle wird Verehrung für denjenigen ausgelobt, der den Herrscher loyal unterstützt; diese Textstelle stammt gedanklich mit Sicherheit aus diesseitigem Kontext. Man fühlt sich an Weisheitslehren wie die loyalistische Lehre erinnert: "Acclamez la couronne de Basse Égypte, adorez la couronne blanche, rendez hommage à celui qui porte la double couronne. Faites cela, ce sera salutaire pour vos personnes; vous le trouverez bon toujours"[3]. Im Grab des Methethi aus der Zeit des Unas findet sich eine Inschrift, die ebenfalls als Belohnung für loyales Verhalten langes Leben (und damit Wohlergehen) verspricht: "(O ihr Leben)den, die ihr auf Erden seid, preist den König, auf daß ihr lange lebt"[4]. Aus der Zeit der Hatschepsut ist ähnliches Gedankengut bekannt: "Wer sie preisen wird, der wird leben" (*Urk.* IV, 217, 14 und 257, 14) und "Jeder Mann, der sie in seinem Herzen liebt und sie jeden Tag verehrt, der wird ///, und er wird frisch sein mehr als alle Dinge" (*Urk.* IV, 260, 8-11).

---

[1] Zu Unterstützung des Verstorbenen durch die Horuskinder s. Heerma van Voss in *LÄ* III, 52f (s.v. *Horuskinder*) mit Verweis auf entsprechende Sprüche in den Pyramidentexten sowie Sethe, *Einbalsamierung*, S. 217f, Stricker, *Himmelvaart*, S. 17f und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 82. Für Sprüche, in denen die Horuskinder den Verstorbenen auf ihren Armen tragen sollen, vgl. Kapitel II.2.4.1.

[2] Kees in Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus XXVII, S. 131 übersetzt wie folgt: "Seth wird geschlagen, so daß Osiris NN. vor ihm gerettet ist, sobald die Erde hell wird". Er weist darauf hin, daß Osiris besonders in den Nachtstunden gefährdet war, vgl. Kapitel III.2.4.

[3] Posener, *L'enseignement loyaliste*, S. 30, § 6, 6-10, vgl. Brunner, *Weisheit*, S. 181 (59-62) und ders. in *Studien*, S. 150f.

[4] Vgl. Kaplony, *Methethi*, S. 33, Abb. Nr. 8, Z. 1 und S. 36 und Windus-Staginsky, *Untersuchungen*, S. 24 mit n. 196 für weitere Literatur.

Wahrscheinlich richtet sich auch PT 543 § 1337a-d sowie die zusammengehörenden Sprüche PT 541-542 und PT 544-545 an die Horuskinder: "Spruch: Geht zu diesem Osiris Pepi. O Osiris Pepi, gebracht ist dir, der dich tötete (*smꜣ*), lasse ihn nicht aus deiner Hand entrinnen. O Osiris Pepi, gebracht ist dir, der dich tötete (*smꜣ*), und seine Hinrichtung (*nm*) ist vollzogen. O dieser Osiris Pepi, gebracht ist dir, der dich tötete (*smꜣ*), zerschnitten (*šꜥ*) in drei Malen (= vier Teile)". PT 545 §1339a-1340a wendet sich ebenfalls in diesem Sinne an die Horuskinder: "Spruch: O dieser Osiris Pepi, gebracht ist dir, der dich tötete (*smꜣ*), zerschnitten (*šꜥ*), seine Hinrichtung (*nm*) ist vollzogen. O Kinder des Horus (...) tragt (*fꜣj*) euren Vater, diesen Osiris Pepi, und führt ihn".

Aus den Stundenwachen (4. Stunde der Nacht, XVI, 65-67) ptolemäischer Zeit sei hier noch die Hilfe der Horuskinder für Osiris erwähnt: "Amesti, Hapi, Duamutef, Qebehsenuef. Sie bereiten Schutz (*stp-sꜣ*) hinter deinem Ka und wehren (*sẖr*) die Feinde (*sbj.w*) ab von dem Ort, an dem du bist".

II.2.5.6 Andere hilfreiche Gottheiten

Es gibt noch einige andere Gottheiten, die dem Verstorbenen gegen Seth und sein Gefolge beistehen, sie werden jedoch jeweils nur in einer geringen Anzahl von Sprüchen genannt.

Anubis ist von ihnen am häufigsten erwähnt. In Kapitel II.2.4.4 über das Zählen der Herzen wurden bereits die Sprüche PT 217 § 157b-d, PT 535 § 1287a und PT 577 § 1523c behandelt, für ihren Inhalt sei auf dieses Kapitel verwiesen. In PT 665 A § 1909a ist es Anubis, der Erste der Gotteshalle, der dem Verstorbenen seine Feinde – es handelt sich bei den *ḫftj.w* um das Gefolge des Seth (vergleiche Kapitel II.2.2) – übergeben hat[1], damit dieser sie schlägt. Möglicherweise ist mit dem anonymen Gott in § 1912a-b ebenfalls Anubis gemeint, da dieser Gott zuvor genannt wird: "O diese Neith, mögest du dort mächtig (*sḫm*) sein, nachdem der Gott befohlen hat, daß du dich schützt (*nḏ*) vor den Worten deines Feindes (*ḫftj*), o diese Neith" (vergleiche Kapitel II.2.3.8). In den Sprüchen PT 419 § 745a-746a und PT 437 § 806c bringt Anubis dem Verstorbenen jeweils Tieropfer dar, die Seth repräsentieren: eine Gans, Rinderstücke und Oryxantilopen und in PT 580 § 1549a-b erhält wiederum Anubis im Rahmen des "Opferrituals" zahlreiche Fleischstücke des mit Seth identifizierten Opferrindes.

In PT 574 § 1485a und § 1487a-d ist es die Baumgöttin des Sykomoren-Baumes, die dem Verstorbenen beisteht und für ihn die Macht des Seth abwehrt: "Spruch: Gegrüßest seist du, (Sykomoren-)Baum (*nht*), der den Gott schützend umfasst (*ḫnm*), unter dem die Götter des unteren Himmels (*nwt* / *njwt*)[2] stehen (...). Dein Grab (?), o Osiris, dein Schatten über deinem Kopf, o Osiris, der deine Macht (*ꜣt*) abwehrt (*ḫsf*), o Seth. Die friedliche Jungfrau, die diesem Geist, der in *Gḥstj* ist, geholfen hat, ist dein Schatten, o Osiris". Möglicherweise ist mit der Göttin der Sykomore die in den Pyramidentexten selten genannte Göttin Hathor gemeint[3].

---

[1] Für Anubis als Richter s. Spieß, *Untersuchungen*, S. 66 mit Hinweis auf PT 610 § 1713c sowie H. Roeder, *Auge*, S. 20.

[2] Zum unteren Himmel s. Martinelli in *BSEG* 18 (1994), S. 73f.

[3] Vgl. Schott, *Pyramidenkult*, S. 177, B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 134f und Buhl in *JNES* 6 (1947), S. 80-97, besonders S. 88f für Baumgöttinnen, die den Verstorbenen beschützen.

PT 461 § 872a-c nennt den personifizierten "großen Landepflock" als Helfer des Verstorbenen gegen das von Seth verursachte Unheil: "Isis schreit nach dir, Nephthys ruft nach dir, der große Landepflock (*mnjt wrt*) schlägt (*ḥwj*) dir das Unheil (*sḏb*) wie für Osiris bei seiner Krankheit (*st-ꜥ.wj=f*)". Mit diesem Unheil, das ausdrücklich mit dem Leiden des Osiris parallelisiert wird, kann nur die Gefahr, welche von Seth ausgeht, gemeint sein (siehe ausführlich Kapitel III.2.8). Zum Vergleich sei nochmals auf PT 666 A § 1927e hingewiesen: "Thoth hat für dich das Unheil (*sḏb*) geschlagen (*ḥwj*), das er (Seth) gegen dich gemacht hat". Der gemeinhin als "großer Landepflock" übersetzte Gegenstand *mnjt wrt* wurde von Nathalie Beaux eingehend untersucht. Sie stellte dabei fest, daß es sich nicht nur um einen Pflock handelt, an dem Schiffe vertäut werden, sondern auch um einen Pfahl, an den Straftäter angebunden wurden, um ihre Bestrafung zu empfangen: "La réalité du châtiment à la *mnj.t* est donc attestée, depuis Mérérouka sous forme de pilori, jusqu'au Papyrus Abbott et au-delà en tant que pal. Son évocation dans des textes religieux permet d'en cerner le concept"[1]. Die religiösen Texte – hier die Pyramidentexte – zeigen deutlich, daß dieser Pfahl zumindest symbolisch gegen Seth eingesetzt wurde. Als weiteren Beleg für ihre These führt Beaux ein Amulett (Photoarchiv New York, MMA) einer Kopfstütze an, an deren Stützpfeiler zwei Gefangene gefesselt sind. Das Totenbuch enthält in Spruch TB 166 einen "Spruch für die Kopfstütze", der in Zeile 3-5 wie folgt lautet: "Richte dich auf, damit du über das triumphierst, was dir angetan wurde. Ptah hat deine Feinde zu Fall gebracht, und es soll gegen den vorgegangen werden, der gegen dich vorging". Mit diesen wieder nicht namentlich genannten Feinden können angesichts der Beschreibung der Tat wiederum ausschließlich Seth und sein Gefolge gemeint sein.

II.2.5.7 Die Bestrafung des Seth durch den verstorbenen König

Osiris bzw. der Verstorbene erhalten, wie in den vorangegangenen Kapiteln ausführlich erörtert, im Kampf gegen Seth zwar zahlreiche Unterstützung von anderen Gottheiten, aber der König selbst ist durchaus nicht zu völlig hilf- oder wehrloser Passivität verurteilt. Auf diese Tatsache verweist eine größere Anzahl von Sprüchen der Pyramidentexte, in deren Tradition wiederum Sargtext- und Totenbuchsprüche stehen (z.B. CT 149: "Giving a man power over his foes" und TB 179 (13ff) oder TB 26 (11))[2]. Die meisten dieser Textstellen sind als Aufforderung an den Verstorbenen formuliert, selbst aktiv zu handeln.

Spruch PT 645 § 1824d-g äußert sich ebenfalls in diesem Sinne: "O Osiris Neith, in deinem Namen Sokar. Mögest du mächtig (*sḫm*) sein in Oberägypten wie dieser Horus, durch den du mächtig (*sḫm*) bist. Mögest du mächtig (*sḫm*) sein in Unterägypten wie dieser Horus, durch den du mächtig (*sḫm*) bist, damit du mächtig (*sḫm*) bist und dich selbst schützt vor (*ḫwj*) deinem Feind (*ḫftj=k*)". Ähnlich lautet PT 649 § 1832b+10 (Nt 374): "Du mögest mächtig (*sḫm*) sein und du mögest deine Feinde (*ḫftj.w*) vertreiben (*dr*), o Osiris Neith", mit diesen Feinden sind – vergleiche Kapitel

---

[1] Zitiert nach Beaux in *BIFAO* 91 (1991), S. 47 und weiter: "La *mnj.t* est avant tout le poteau auquel sont liés (*qꜣs, nt, nwḥ*) des criminels qu'il faut anéantir (*ḥtm*). À deux reprises, ce sont clairement leurs dépouilles (*ḫꜣ.t*) qui y sont attachées après exécution par crémation ou décapitation (?). Les victimes sont désignées comme "ennemis" (*ḫftj.w*), "condamnés à mort" (*njk.w m m(w)t*), "punis" (*njkj.w*) pour crimes (*qn*)" und S. 44: "Elle possède donc à la fois le pouvoir de vie et de mort, de protection vitale et de mise hors d'état de nuire du mal".

[2] Vgl. Thausing, *Auferstehungsgedanke*, S. 23f.

II.2.2 – in der Regel die Gefolgsleute des Seth gemeint. Gerardus Van der Leeuw[1] hat die Bedeutung von *sḫm* in den Pyramidentexten eingehend untersucht. Ursprünglich von einem Zepter (Stab) als Herrschaftssymbol kommend, welches die Macht garantiert und vor Feinden schützt, stellt *sḫm* bereits in den Pyramidentexten eine besondere vom König und den Göttern innegehaltene Kraft dar, die Macht über andere Wesen ausübt.

PT 619 § 1751b-1752b äußert sich ähnlich wie PT 645: "Mögest du diese deine beiden Ruder empfangen, eines aus *wꜥn*-Holz, das zweite aus *sḏd*-Holz, damit du den See überqueren mögest zu deinem Haus des Meeres, und damit du dich rächen (*nḏ*) mögest an dem, der dieses gegen dich tat (*(j)r nn jr=k*)". Mit dieser umständlichen Umschreibung ist natürlich die Ermordung des Osiris durch Seth gemeint. PT 665 A § 1912a-d betrifft anscheinend wiederum Seth: "O diese Neith, mögest du dort mächtig (*sḫm*) sein, nachdem der Gott befohlen hat, daß du dich schützt (*nḏ*) vor den Worten deines Feindes (*ḫftj=k*), o diese Neith, denn du bist es, die Osiris auf seinen Thron gegeben hat, damit du die Westlichen leiten mögest und ein Geist sein mögest an der Spitze der Götter". PT 690 § 2116a-c äußert sich in gleicher Weise: "Erhebe dich aufgrund deiner Kraft (*nḫt*)[2], mögest du zum Himmel aufsteigen, möge der Himmel dich gebären wie Orion, mögest du mächtig (*sḫm*) sein in deinem Leib, und mögest du dich schützen (*nḏ*) vor deinem Feind (*ḫftj=k*)". Aufgrund der Identifikation des Verstorbenen bzw. des Osiris mit dem Sternbild Orion und der stereotypen Formulierung ist dieser Feind als Seth zu identifizieren, der hier als das Sternbild des großen Bären gedacht sein könnte. Für PT 71 H § 49+8a-b ist ebenfalls Seth als Feind der verstorbenen Königin anzunehmen: "O Osiris Neith, packe (*nḏr*) ihn (Seth) für dich; eile zu Osiris, o Neith. Ich bin Geb; o Thoth, bringe ihn, jenen Schläger. Ein *jrj-nṯr*-Stab (?)".

In PT 437 § 793a-b wird der Verstorbene aufgefordert: "Spruch: Erwache für Horus, stehe auf gegen (*jr*) Seth, erhebe dich als Osiris, als ein Geist, der Sohn des Geb, sein Erstgeborener". Der Hinweis auf den Vorrang der Erstgeburt bekräftigt den Sieg gegen Seth[3]. PT 371 § 648c-d schließt sich an: "Horus hat dich gefunden, und es geht ihm gut bei dir. Gehe hinaus gegen deinen Feind (*ḫftj=k*), denn du bist größer (älter) als er, in deinem Namen *Pr-wr*-Palast". Wieder erfolgt ein Hinweis auf den Primat der Geburt. In PT 364 § 618a soll der Verstorbene sein Herz bereitmachen, um gegen seinen Feind vorzugehen: "O dieser Osiris Teti, erhebe dein *jb*-Herz gegen ihn (Seth), möge dein *jb*-Herz groß sein und dein Mund geöffnet sein". In Spruch PT 356 § 579b gibt Horus den nötigen Anstoß, die Aktion führt dann der Verstorbene selbst durch: "Horus hat veranlaßt, daß du deine Feinde (*ḫftj.w*) packst (*nḏr*), ohne daß einer sich entfernt von ihnen von dir" und § 582a-b: "Horus hat veranlaßt, daß du ihn (Seth) erkennst in seinem Innersten (*jp=k sw m ḥr-jb=f*), ohne daß er hervorgeht (*pr*) von dir; er hat veranlaßt, daß du ihn packst mit deiner Hand (*nḏr=k sw m ḏrt=k*), ohne daß er (von) dir entkommt (*nhp*)". Diese Gedanken finden sich ebenso in PT 658 § 1855a-b: "Er (Seth) soll unter dir beben (*nwr*), wie die Erde bebt (*nwr*); laß ihn nicht entkommen (*nhp*) von dir (lit. aus deiner Hand). Steige herab, indem du heiliger bist als

---

[1] Van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 22-25, vgl. zudem Koch in *SAK* 11 (1984), S. 441-443 und 453f, Barta, *Bedeutung*, S. 108f sowie jetzt H. Roeder, *Auge*, *passim*.

[2] Die *nḫt*-Kraft hilft dem verstorbenen König bei der Auferstehung vom Tode und gegen seine Feinde, vgl. Galán, *Victory*, S. 19.

[3] PT 610 § 1710a-b ist gleichlautend formuliert, lediglich die Präposition *jr Stš* wurde irrtümlich als *n Stš* geschrieben.

er, gehe heraus und stehe gegen ihn, und du mögest ihn zurückweichen lassen (*sḫt*)" und § 1856b: "Löse (*sfḫ*) dich nicht von ihm, lasse (?) ihn nicht von dir hervorgehen (*pr*)" PT 524 § 1236c ergänzt in diesem Sinne: "Pepi hat die Wege des Seth blockiert (*šnj*)[1]". Ein ähnliches Festhalten des Seth wird in PT 71 § 49 (Nt 318) beschrieben: "O Osiris Neith, packe (*nḏr*) dir seine Hand – die Hand deines Feindes (*ḫft(j)=k*). Ein *ḏꜥm*-Zepter" sowie in PT 71 A § 49+1 (Nt 319): "O Osiris Neith, laß ihn nicht fern (*wꜣ*) von dir sein. Ein *wꜣs*-Zepter". Die beigegebenen Ritualgaben drücken dabei ebenfalls die Dominanz des Osiris aus.

Nachdem der Verstorbene Seth gefaßt hat und dieser ihm nicht mehr entkommen kann, soll er die Strafe gegen Seth verhängen, wie PT 372 § 651d-652b berichtet: "Nimm deinen Platz auf ihm (ein). Steige hinauf, sitze (*ḥms*) auf ihm, nicht soll er dir entspringen (*nhp*). Steige herab, indem du heiliger bist als er, gib das ihm Zustehende gegen ihn (*swt jr=f*)". Mit dem "ihm Zustehenden" ist das "Schlechte" als die Strafe für Seth gemeint. Hier findet sich wieder eine Anspielung auf das 'Trageritual'.

Während PT 532 § 1256a-c davon spricht, daß Osiris bzw. der Verstorbene zunächst versucht, Seth nur durch Worte zu vertreiben: "Sie haben Osiris gefunden, nachdem ihn sein Bruder Seth zu Boden geworfen (*ndj*) hat in *Ndjt*, als Osiris Pepi sagte: 'Du sollst weggehen von mir!' (*js=k r=j*)[2], als sein Name entstand als Sokar", dann aber in § 1259a-b an ihn die Aufforderung ergeht: "Wache auf für Horus, stehe auf gegen (*ꜥḥꜥ r*) Seth, erhebe dich für dich, o dieser Osiris Pepi, Sohn des Geb, sein Erstgeborener", geben andere Sprüche konkrete Hinweise auf ein gewaltsames Vorgehen des Verstorbenen. So z.B. PT 665 A § 1909a: "Mögest du deinen Arm gegen deine Feinde schlagen (*jḥ(w)=k ꜥ=k jr ḫftj.w=k*), die dir Anubis, der Erste der Gotteshalle[3] übergeben hat". Hier ist neben Seth zugleich sein Gefolge angesprochen. In PT 535 § 1285c-1287a werden die Gefolgsleute des Seth ebenfalls verfolgt, der Spruch wendet sich an den Verstorbenen bzw. Osiris als *Ḥꜣt*, Sohn der *Ḥꜣt*: "Du hast Horus gelöst (*fḫ*) von seinem Gürtel (?), damit er die Gefolgsleute des Seth (*m-ḫt Stš*) bestraft (*ss*). Fasse (*nḏr*) sie, entferne (*dr*) ihre Köpfe, löse (*stp*) ihre Schenkel aus; du sollst sie ausweiden (*bsk*), du sollst ihre *ḥꜣtj*-Herzen herausnehmen (*šdj*), du sollst von ihrem Blut (*snf*) trinken (*bꜥbꜥ*); zähle (*jp*) ihre *jb*-Herzen in diesem deinem Namen Anubis, der die *jb*-Herzen zählt (*jp*)". Teile dieses Spruches wurden schon in den Kapiteln über das "Opferritual" und das "Zählen des Herzens" besprochen. In PT 674 § 1999b-c wird dem Verstorbenen gegen seinen Feind Seth sogar ein Messer für diese Zwecke zugestanden[4]: "Du hast dein *ꜥbꜣ*-Zepter, dein *nwḏt* (?), deine Fingernägel, die an der Spitze deiner Finger sind, als Messer, die auf den Armen von Thoth sind, dein scharfes Messer, das aus Seth hervorkommt". In PT 221 § 197f wird die Uräusschlange aufgefordert, dem Verstorbenen analog zu Thoth ein Messer zu seiner Verteidigung zu überlassen: "Mögest du veranlassen, daß sein Messer stark (*rwḏ*) ist gegen seine Feinde (*ḫftj.w=f*)". *Ḫftj.w* muß sich in diesem Fall nicht ausschließlich auf Seth und sein Gefolge beziehen, es können allgemein alle Feinde des Verstorbe-

---

[1] Beachte zu diesem Terminus und seiner Übersetzung mit "bannen", "im Bann halten" Anthes in *ZÄS* 86 (1961), S. 86-89.

[2] Gegen die Übersetzung von Mercer, *Pyramid Texts* I, S. 207: "Komm zu mir" spricht vor allem die Formulierung *r=j*.

[3] Für die "Gotteshalle" (*sḥ-nṯr*) als Reinigungszelt und Ort der Vergöttlichung des Königs vgl. Hoffmeier in *SAK* 9 (1981), S. 167-177: Der König wird im aus Binsen gefertigten *sḥ-nṯr* gereinigt wie Re im Binsengefilde (*sḫt-jꜣr.w*).

[4] Mit dem Messer verbreitet der Verstorbene Schrecken (*šꜥt*) unter seinen Feinden, Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 31f und Hassan, *Hymnes religieux*, S. 34-36.

nen gemeint sein. PT 130 § 81c-d spielt wohl mittels des Wortspiels mit der zugehörigen Ritualgabe auf eine blutige Bestrafung des Gefolges des Seth an: "O Osiris Unas, nimm dir die, die gegen dich rebelliert (*sbj*) haben. (...) Auftragen, viermal Rippen(stücke) (*spr*)". Aufgrund der parallelen Anwendung zu anderen Opfersprüchen ist wahrscheinlich nicht davon auszugehen, daß hier irdische Feinde des Königs gemeint sind.

Ein weiterer Akt physischer Bestrafung des Seth durch den Verstorbenen wird in PT 64 § 45a-b genannt: "O Osiris Neith, du bist befreit von ihm (*ḏsr=k ḥr=f*). Spruch: Siehe, du hast ihn zugrunde gerichtet (*šp.n=k sw*)[1]. Eine *ḏsr*-Axt". Die Axt stellt als Ritualgabe vermutlich das Mittel zum Zweck dar. Recht drastisch ist ebenfalls PT 215 § 142a-b, 143b formuliert: "Bespucke (*psg*) das Gesicht des Horus für ihn, damit du das Leid (*nkn*)[2] vertreibst (*dr*) auf ihm. Mögest du die Hoden des Seth einfangen, damit du sein Leid (*jw*) abwehrst (*dr*). (Wenn) jener (Horus) nicht Leid (*jw*) hat, und (wenn) dieser (Seth) nicht Verletzung (*nkn*) hat, und umgekehrt, dann hast (auch) du nicht Verletzung (*nkn*), und du hast nicht Leid (*jw*)". Nur indirekt als Bestrafung des Seth und seines Gefolges ist PT 71 E § 49+5 (Nt 323) aufzufassen, wo der Verstorbene die Göttin Nephthys daran hindert, ihnen die Hand zu reichen: "O Osiris Neith, nimm dir die Hand von Nephthys, verhindere (*ẖwj*), daß sie sie ihnen gibt. Ein *ꜥwt*-Zepter"; durch diese Handlung wird Seth und sein Gefolge selbst von seiner Gemahlin isoliert.

Möglicherweise sind in PT 497 § 1067a-b mit den Armen des Seth die Mumienbinden gemeint, oder der durch ihn verursachte Todeszustand (vergleiche Kapitel III.2.6). Der Verstorbene wird aufgefordert sich davon zu befreien: "Spruch: O Pepi, stehe auf, setze dich, schüttle für dich die Erde auf dir ab, entferne (*dr*) diese beiden Arme hinter dir, (nämlich) von Seth".

Die in Kapitel II.2.3.8 geschlossen behandelte Gruppe der Sprüche PT 306, PT 474, PT 480 und PT 572 bietet neben dem Schrecken, den der Verstorbene seinen Feinden einflößt, der bereits in Kapitel II.2.4.4 über das "Zählen der Herzen" behandelt wurde, ein Beispiel für eine andere Methode, die Versuche der Feinde, dem Verstorbenen bzw. Osiris ein Leid anzutun, zunichte zu machen. Sie ignorieren bzw. negieren den Tod des Osiris: "Er (Seth) hat dich aber nicht getötet (*smꜣ*). Was diesen Pepi betrifft, er wird seinen Feind töten (*smꜣ*)" (PT 474 § 944b) und: "Er ist (aber) nicht gestorben (*m(w)t*), dieser Pepi lebt das Leben ewiglich" (PT 572 § 1477b). Der Tod des Osiris, der im Mythos eigentlich bereits geschehen ist, wird auf diese Weise magisch ungeschehen gemacht, und der Verstorbene gewinnt dadurch die Möglichkeit, im Gegenzug seine Feinde zu vernichten.

---

[1] Für die Bedeutung "zugrunde gehen" vgl. *WB* IV, S. 444, II.b) und Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 15 n. 2 und seinen Hinweis auf P. Bremner-Rhind 28, 15; 30, 2.

[2] Sethe und Faulkner identifizieren *nkn* – das Leid als Verletzung und Krankheit. Kees in *ZÄS* 60 (1925), S. 7 schlägt jedoch sehr überzeugend die Verwundung des Horusauges (das Mondauge) vor, das Thoth als Mondgott mit Speichel heilt. Zur Bezeichnung des Udjatauges als *nkk.t* (auch: *nknk.t*) – das "Verletzte" vgl. B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 53.

II.3 Der Horus-Seth Mythos

II.3.1 Seth und das Auge des Horus

Die feindlichen Handlungen des Seth gegen Horus, genauer gegen das Horusauge (*jr.t Ḥr*), sind in dieser Untersuchung ebenfalls von großer Bedeutung, obwohl sie sich zunächst nicht direkt gegen den Verstorbenen bzw. Osiris richten, sondern gegen seinen Sohn und Thronerben, Horus. Durch die Verwebung der beiden Mythenstränge um die Konflikte zwischen Osiris-Seth und Horus-Seth hat sich die zentrale Bedeutung des von Seth verwundeten und nach seiner Heilung von Horus an Osiris überreichten Horusauges nicht nur als 'Lebensgabe' *per se*, sondern besonders als wichtigstes Hilfsmittel des Verstorbenen (Osiris) gegen seine Feinde entwickelt (vergleiche Kapitel II.3.4)[1]. So zeigen vor allem die Sprüche des Totenopferrituals, welche in den folgenden Kapiteln den größten Teil des Materials stellen, daß das Horusauge einerseits als Substitut für alle Opfergaben (Speisen, aber auch Geräte wie Kleidung, Zepter und Waffen) auftritt, andererseits jedoch über die mit den Ritualgaben verbundenen Wortspiele als Anspielungen auf Verbrechen des Seth und seines Gefolges zugleich zum wichtigsten Hilfsmittel des Verstorbenen gegen eben diese Feinde avanciert.

Die Pyramidentexte schätzen die Bedeutung des Kampfes zwischen Horus und Seth um die Nachfolge des Osiris auf dem Thron in Ägypten – und letztlich geht es bei diesem Kampf um die Rechtfertigung des Osiris gegen Seth – außerordentlich hoch ein[2], wie PT 486 § 1039c-1040d zeigt: "Die *jb*-Herzen folgten (*m-ḫt*, lit. waren hinter) der Furcht (*snḏ*), und die *ḥ3tj*-Herzen folgten (*m-ḫt*, lit. waren hinter) dem Schrecken (*šꜥt*), als Pepi geboren wurde im Nun, ehe der Himmel existierte, ehe die Erde existierte, ehe die beiden Himmelsstützen (*smn.tj*)[3] existierten, ehe die Unruhe (*ḫnn*)[4] existierte und ehe diese Furcht (*snḏ*) existierte, die entstand wegen des Auges des Horus". Das heißt, daß mit dem Kampf um die Herrschaft zwischen Horus und Seth – hier als Kampf um das Horusauge beschrieben –, Unruhe und Angst in die Welt kamen. Seth galt aufgrund seines Versuches der Thronusurpation als der Ursprung der Unruhe bzw. aller Störungen in der Welt[5]. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch PT 570 § 1462d-1463e: "Die ihr gehört zu jener Körperschaft (*ḫt*), die über Pepi ist, zur Bestrafung (*jdrwt*, für Seth?) und der Rechtfertigung (*m3ꜥ-ḫrw*, für Horus?)[6], die geboren wurde, als der Zorn (*ḏnd*) noch nicht existierte, die geboren wurde, als der Lärm (*ḫrw*) noch nicht existierte, die geboren wurde, als der Streit (*šnṯt*) noch nicht existierte, die geboren wurde, als der Aufruhr (*ḫnnw*) noch nicht existierte, die geboren wurde, als das Horusauge noch nicht ausgerissen (*qnj*)

---

[1] Vgl. dazu Fehlig in *GM* 90 (1986), S. 19f.

[2] S. hierzu van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 124f und Spieß, *Untersuchungen*, S. 63.

[3] Es handelt sich hier um die beiden Randgebirge längs des Nils, nicht um Schu und Tefnut, vgl. Sethe, *Komm.* IV, S. 320.

[4] Gemeint ist der Kampf zwischen Horus und Seth. Vgl. hierzu TB 50 (5-6): "Als die Götterneunheit (noch) in ihrer ersten Kraft war und noch kein Streit (*ḫnn*) entstanden war" und Grapow in *ZÄS* 67 (1931), S. 35f.

[5] Zur Störung der Weltordnung durch den Aufruhr des Seth vgl. Hornung, *Höllenvorstellungen*, S. 37, Zandee in *ZÄS* 90 (1963), S. 144ff und Bickel, *Cosmogonie*, S. 225-228. Für Seth als Ursprung von allem Bösen vgl. Moser, *Prozeß*, S. 7 und in *Urk.* VI, 38, 9 wird von Seth gesagt: "Er, der Streit (*ḫnnw*) entstehen ließ, ehe sein Name entstand".

[6] Vgl. zu dieser Passage Edel in *FS Polotsky*, S. 378-389 und Cazemier in *FS van der Leeuw*, S. 103f.

war und die Hoden des Seth noch nicht abgerissen (*s3d*) waren". Durch den Kampf der beiden Götter und die Verletzung des Horusauges gerät die Weltordnung (*m3ˁt*) aus dem Gleichgewicht, mit der Verurteilung des Seth und der Rückerstattung und Heilung des Auges wird sie wieder vollständig hergestellt[1]. Die Mythen um die Ermordung des Osiris durch Seth und den darauf folgenden Kampf zwischen diesem und Horus um das Erbe des Geb gewinnen im Laufe der ägyptischen Geschichte eine überragende Bedeutung, dies spiegelt sich ebenso in den Kulten der Tempel der Spätzeit (Edfu, Dendera) wider[2]. In Totenbuch Spruch TB 175 (1-6) empört sich Atum über seine Nachkommen: "O Thoth, was ist es, das mit den Kindern der Nut geschehen soll? Sie haben Streit angefangen und Aufruhr erregt, sie haben Unrecht begangen und Empörung geschaffen, sie haben Gewalttat verübt und Gefangenschaft verursacht, dazu haben sie Großes zu Kleinem gemacht in allem, was ich geschaffen habe". Die Götter selbst sind es, die in dieser Ätiologie des Bösen alle schlechten Eigenschaften in die Welt gebracht haben, die sonst allein den Menschen zugeschrieben werden[3].

Zwei Sprüche geben in den Pyramidentexten einen Hinweis auf den Ort des Zweikampfes zwischen Horus und Seth. In PT 524 § 1242a-c wird Heliopolis als Ort des Kampfes beschrieben[4]: "Pepi ist es, der verhindert (*ḫwj*), daß die Götter müde (*nnj*) werden, bei der Suche des Auges des Horus. Dieser Pepi hat es in Buto gesucht, (er) hat es in Heliopolis gefunden. Dieser Pepi hat es fortgenommen (*šdj*) vom Kopf des Seth an dem Platz, an dem sie gekämpft (*ˁḥ3*) haben". Der Schlangenspruch PT 550 § 1350b berichtet übereinstimmend: "Gleite (*sbn*) davon nach *Ḫr-ˁḥ3*, zu diesem Ort, an dem sie (Horus und Seth) zu Fall gekommen (*sbn*) sind". *Ḫr-ˁḥ3* wird von Gerardus van der Leeuw und Kurt Sethe[5] als der "Ort unter dem Schlagen" mit Babylon (Alt-Cairo) identifiziert, von Siegfried Schott als der Nilhafen von Heliopolis[6]. An dieser Stelle grenzen Unter- und Oberägypten, also die Reiche von Horus und Seth aneinander; es ist daher naheliegend, daß der Zweikampf an der gemeinsamen Grenze der beiden Länder stattgefunden haben soll.

---

[1] Zu vergleichen ist ebenfalls PT 571 § 1466b-d. S. auch Westendorf in *LÄ* III, 48 (s.v. *Horusauge*) und Fehling in *GM* 90 (1986), S, 19. Griffiths, *Conflict*, S. 29 sieht die Rückerstattung des Auges an Horus als Erfüllung der Souveränität des lebenden Königs. Für vergleichbare andere Texte zur "Welt vor der Schöpfung" s. Grapow in *ZÄS* 67 (1931), S. 34-38 und Hornung in *ZÄS* 81 (1956), S. 28f.

[2] Zibelius-Chen in *Pipers Handbuch*, S. 116 stellt sogar fest: "Dieser Mythos übernimmt praktisch die Rolle einer Staatslehre, indem jeder ägyptische König als irdische Erscheinungsform des Gottes Horus gilt, der seinen Vater im Amt folgt, während der tote König nach ägyptischer Anschauung seinerseits zu Osiris wird". Vgl. außerdem Bickel in *FS Lauer* I, S. 114: Die Regelung des Konfliktes hat die Bedeutung eines Gründungsaktes für die ägyptische Zivilisation, und S. 120: Die Urteilsfällung über Seth stellt die eigentliche Hauptaufgabe der Götterneunheit von Heliopolis dar.

[3] Vgl. Kees in Bertholet, *Lesebuch*, S. 27 und Hornung, *Mythos*, S. 91f.

[4] PT 724 § 2249c-2250d ist eine Parallele zu PT 524, nennt die beiden Orte jedoch in umgekehrter Reihenfolge, so daß demnach das Auge in Buto gefunden wurde. Vielleicht ist dieser Spruch auf dem Wege seiner Tradierung – er ist nur bei Pepi II. überliefert, PT 524 nur bei Pepi I. – (irrtümlich?) modifiziert worden. Vgl. zum Aspekt der Suche nach dem Horusauge Moser, *Prozeß*, S. 10f.

[5] Van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 131 und Sethe, *Komm.* V, S. 279. Zu diesem Ort s. Meyer, *Geschichte* I,2, S. 175 § 232, Hassan, *Hymnes religieux*, S. 56-58 und De Meulenaere in *LÄ* I, 592 (s.v. *Babylon*) sowie Kees in Bertholet, *Lesebuch*, S. 26 n. 117. Vgl. zudem TB 149, 236ff (14. Hügel) für *Ḫrj-ˁḥ3* als Quelle des Nils und Cairo Calendar (P. Cairo JE 86637) recto XXIII, 4 und XXIII, 13, wo von der "Götterneunheit, den Herren von *Ḫr-ˁḥ3*" und "allen Göttern von *Ḫr-ˁḥ3*" gesprochen wird.

[6] Schott, *Mythe*, S. 58.

Die während des Kampfes von Horus und Seth herbeigeführte Verletzung des Horusauges ist also von größerer Bedeutung, als auf den ersten Blick angenommen, und wird in einer nicht geringen Zahl der Sprüche der Pyramidentexte beschrieben. Erst durch die Verletzung und die anschließende Wiederherstellung wurde das Horusauge jedoch zum wichtigsten Hilfsmittel des Verstorbenen bei seinem Kampf gegen Seth und dessen Gefolge. Die Behandlung der verschiedenen Aspekte der Angriffe auf das Horusauge, seiner Rückgewinnung und seiner feindvernichtenden Wirkung, rundet daher die vorliegende Studie sinnvoll ab. Es wurden dabei jedoch aus verständlichen Gründen keine Sprüche behandelt, die sich in anderer Form mit dem Horusauge beschäftigen[1].

II.3.2 Die Verbrechen des Seth gegen das Horusauge

Neben der Ermordung des Osiris bestehen die Untaten des Seth darin, daß er im Zweikampf mit Horus um die Herrschaft über Ägypten diesem das linke Auge ausgerissen und es dabei beschädigt hat. Horus riß im Gegenzug dem Seth die Hoden ab und vervollkommnete dadurch seine Macht[2]. Horus erhielt das Auge schließlich zurück, heilte es (und damit sich selbst) und reichte es an seinen Vater Osiris weiter, fortan gilt es als Opfergabe *per se*. Das verletzte und wieder geheilte Auge wird später als Udjatauge (*wḏ3t*) bezeichnet[3].

In den Pyramidentexten werden die feindlichen Handlungen von Seth und seinem Gefolge gegen das Horusauge in verschiedenen Handlungsstufen beschrieben: Einfangen (PT 168, PT 182), Fortnehmen (PT 57 O, PT 57 S, PT 59 A, PT 91, PT 147, PT 186, PT 524, PT 570, PT 652, PT 710), Herausreißen (PT 89, PT 112, PT 121, PT 124, PT 141, PT 163, PT 164, PT 192, PT 534), Zerstampfen (PT 88, PT 111), Vernichten (PT 57 K, PT 57 M), davon Essen (PT 90, PT 145, PT 724), Verschlingen und Ausspucken (PT 154, PT 204, PT 570), Ablecken (PT 166, PT 181) und Tragen als Krone (PT 135, PT 161, PT 162, PT 189, PT 190). Bei den meisten dieser Sprüche handelt es sich um Ritualsprüche des Totenopferrituals ("Invokationen")[4], im Anschluß wird regelmäßig eine Ritualgabe gereicht. Gemeinsam haben diese Sprüche zudem, daß fast immer ein Wortspiel zwischen der Ritualgabe und dem Aktionsverb vorliegt, das die Handlung des Seth oder seines Gefolges gegen das Horusauge beschreibt. Wahrscheinlich wurde in manchen Fällen die Ritualgabe entsprechend aus-

---

[1] Dafür sei generell auf Rudnitzky, *Aussage* verwiesen. S. auch Schott, *Mythe*, S. 71-77.

[2] Der Dramatische Ramesseum Papyrus (Zeile 83-86) äußert sich in diesem Sinne: "Horus ist das, der die Hoden des Seth sich einverleibt, [damit er] Macht gewinne". Es muß jedoch bedacht werden, daß diese Vorstellung vielleicht jünger als die Pyramidentexte ist. Vgl. Altenmüller in *JEOL* 19 (1965-1966), S. 431f und van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 129-131. Te Velde, *Seth*, S. 36f wendet sich gegen die Interpretation, daß Horus und Seth im Zweikampf verletzt wurden, er interpretiert das Geschehen als homosexuelle Handlung mit Verletzung des Horusauges durch das Sperma des Seth; wenn das Auge daraufhin tränt, vermindert es sich; der Verf. hält diese Überlegung für problematisch. S. 39f und 74-80 wendet Te Velde sich gegen eine realhistorische Interpretation des Kampfes.

[3] Vgl. Müller-Winkler in *LÄ* VI, 824-826 (s.v. *Udjatauge*), besonders n. 7, B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 53 und Te Velde, *Seth*, S. 47f gegen die überholte These von Griffiths in *CdE* 33 (1958), S. 182ff, daß das rechte unversehrte Auge als das heile (*wḏ3t*) Auge bezeichnet wurde. Für eine Identifikation der Horusaugen mit den *sḥd.w*-Sternen und ihrem Verhältnis zu den Planeten Venus (Horus) und Merkur (Seth) vgl. Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 261ff, besonders S. 270 und ders. in *SAK* 27 (1999), S. 233-254.

[4] Vgl. Rudnitzky, *Aussage*, S. 39: Das sind in seinem Sinne Opfersprüche mit Gabenvermerken und Kultanweisungen.

gewählt oder in einigen Fällen zu diesem Zweck (neu) benannt, andererseits stellen einige sonst nicht bekannte Aktionsverben Neuschöpfungen in Anlehnung an (besonders erwünschte) Opfergaben dar und haben erst dadurch Seth und seinem Gefolge bestimmte Verhaltensweisen zugeschrieben, die so im Mythos ursprünglich nicht belegt waren, und diesen zunehmend ausschmückten. Es besteht allerdings ebenso die Möglichkeit, wie zum Ende von Kapitel II.2.2 dargelegt, daß die Ritualgaben im Zusammenhang mit dem Inhalt des Spruches teilweise eine reale praktische Bedeutung gehabt haben können. Zu vergleichen ist mit diesen Ritualsprüchen des Totenopferrituals CT 936, wo eine Zusammenfassung dieser Sprüche der Pyramidentexte für das jüngere Textcorpus des Mittleren Reiches zu finden ist[1].

II.3.2.1 Das Einfangen

PT 168 § 99c-d berichtet: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge und verhindere (*ẖwj*), daß er (Seth) es einfängt (*ʿḥ*)[2]. (...) Auftragen, viermal zwei Töpfe von Johannisbrotfrucht (*ḥwʿ*)". Während hier die Tat verhindert werden soll, ist sie in PT 182 § 105a bereits geschehen: "Spruch: Nimm das Horusauge, das er (Seth) eingefangen hat (*ʿḥ*). Horus hat es dir gegeben. Zwei Töpfe von Johannisbrotfrucht (*ḥwʿ*)". Die Ritualgabe ist in beiden Fällen aus Gründen des Wortspiels identisch.

II.3.2.2 Das Fortnehmen

PT 57 O § 40+15 ist gleichlautend mit PT 57 S § 40+19 und PT 59 A § 41c: "O Osiris Neith, nimm dir das Horusauge, das er (Horus) Seth weggenommen (*nḥm*) hat, nachdem er (Seth) es geraubt (*ẖnp*) hatte. Ein *ẖbst*-Schwanz (vom Schurz)". Den gleichen Terminus verwendet PT 652 § 1839a: "Spruch: O Osiris Pepi, nimm dir das Horusauge, das ich (Horus) von Seth weggenommen (*nḥm*) habe, nachdem er es geraubt (*ẖnp*) hatte".

PT 91 § 61b lautet: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, das sie (Seth und seine Gehilfen) von ihm (Horus) geraubt (?, *jẖẖm*)[3] haben. Ein Krug von *ẖnms*". Spruch PT 147 § 89c-d ist verwandt: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, das sie von ihm geraubt (?, *jẖẖm*) haben. (...) Auftragen, viermal zwei Krüge *ẖnms*". Vergleiche hierzu auch CT 936 (VII, 142): "*H̱nms*-beer. O N, I give you the Eye of Horus which it has reft (?) from him; befriend it".

PT 524 § 1233b formuliert denselben Gedanken anders: "Pepi ist Thoth, der dich (das Auge) geschützt (*nḏ*) hat, nicht ist Pepi Seth, der es (*sic*) ergriffen (*jtj*) hat". Der verwandte Spruch PT 710 § 2213d setzt dieselben Termini ein. PT 186 § 107a sagt hierzu: "Spruch: O Osiris Pepi, nimm dir das grüne (*wȝḏ*) Horusauge, das er ergriffen hat (*jtj*)". Im Kontext der anderen hier besprochenen Sprüche ist deutlich, daß es sich bei der mit dem Personalpronomen bezeichneten Person ebenfalls um Seth handeln muß.

---

[1] Im folgenden zitiert nach der Ausgabe von Faulkner, *Coffin Texts* III, S. 70-77.

[2] Vgl. *WB* I, S. 213. Schott, *Mythe*, S. 105 n. 2 interpretiert dieses Verbum – wohl aufgrund des Determinativs (Gardiner, *Signlist* T 24) – als Fangen mit dem Netz.

[3] Vgl. *WB* I, S. 126 ohne Übersetzung. Edel in *OLZ* 69 (1974), Sp. 136f weist darauf hin, daß in PT 740 § 2270 (identisch mit PT 585 § 1576-81) dieses Verb nochmals Verwendung findet. Aber auch er übersetzt das Verb nicht: "Neith hat die (Mond-)Sichel des Herrn von *Ḫmnw jẖẖm* /// Neith ist dieser euer Achter".

Ein weiterer Hinweis auf diese Handlung des Seth findet sich in PT 570 § 1459b, wo das Horusauge als Uräusschlange[1] angesprochen wird: "Pepi ist es, die Uräusschlange (*jꜥrt*), die aus Seth hervorkam, die fortgenommen (*jṯj*) und wiedergebracht (*jnj*) worden ist".

II.3.2.3 Das Herausreißen

Spruch PT 89 § 60c lautet: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, das er (Seth) herausgerissen (*jtḥ*)[2] hat. Ein *jtḥ*-Brot". CT 936 (VII, 139) steht in der Tradition dieses Spruches: "*Jtḥ*-bread. O N, I give you the Eye of Horus, which he pulled out (namely(?)) Seth". PT 112 § 73c-d ist etwas ausführlicher formuliert: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, das er (Seth) herausgerissen (*jtḥ*) hat. (...) Auftragen, viermal ein *jtḥ*-Brot". Spruch PT 121 § 77a-b ist gleichlautend bis auf die Opfergabe, die durch *qmḥ*-Brot ersetzt wird. Die Ersetzung der Ritualgabe gilt auch für Spruch PT 124 § 78c-d, der die Opfergabe "Vier Brotstücke (*ꜣšrt*)" fordert. In PT 141 § 86e-f ist sie wiederum durch *sjf*-Brot ersetzt. Das Aktionsverbum *jtḥ* ist diesen Sprüchen jedoch gemeinsam. Inhaltlich verwandt ist PT 192 § 109b: "Spruch: Nimm dir das Auge des Horus, das er ausgerissen (*sẖs*) hat. Horus hat es dir gegeben. Zwei Töpfe geschrotete Gerste (*jt ꜥgt*)"[3]. Die Sprüche PT 163 § 97a-b und PT 164 § 97c-d unterscheiden sich insofern von den bisher genannten, als hier das Herausreißen verhindert werden soll: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge und verhindere (*ẖwj*), daß er (Seth) es ausreißt (*sẖs*). Spruch, viermal zu sagen für diesen Teti: Auftragen, viermal 2 Töpfe von geschrotetem (?) Weizen (*s(w)t ꜥgt*, (in PT 164 Gerste (*jt ꜥgt*))". Vergleichbar ist hier erneut CT 936 (VII, 142b): "Scorched (*ꜥgt*) barley. O N, I give you the Eye of Horus which smote Seth".

Eine Anspielung auf das Herausreißen des Auges durch Seth enthält möglicherweise PT 534 § 1268a-b: "Möge Horus nicht kommen in diesem seinem schlechten Kommen. Öffne ihm nicht deine Arme, sondern laß ihm diesen seinen Namen gesagt werden: 'Blind ? (*šp šꜣꜣw*)'"[4].

II.3.2.4 Das Zerstampfen

PT 88 § 60b berichtet: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, und verhindere (*ẖwj*), daß er (Seth) es zerstampft (*tj*)[5], ein *tw*-Brot". In PT 111 § 73a-b ist die Tat bereits geschehen: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, das Seth zerstampft (*tj*) hat. Spruch, viermal zu sagen für diesen Pepi: Auftragen, viermal ein bis zwei *tw*-Brote".

---

[1] Vgl. Hornung in *Studium Generale* 18,2 (1965), S. 76f und Anthes in *FS Struve*, wieder abgedruckt in *Studia Aegyptiaca* IX, S. 71ff.

[2] Vgl. *WB* I, S. 148.

[3] Firchow, *Stilistik*, S. 226 übersetzt *sẖs* mit "schlagen" und spricht hier von einem "Sinnspiel" zwischen dem "geschlagenen" Auge und dem "geschroteten" Getreide.

[4] Osing in *FS Leclant* I, S. 281 n. h vermutet, daß es sich um eine Augenkrankheit handelt; diese könnte durch Seth verursacht worden sein.

[5] Vgl. *WB* V, S. 237 und Sethe, *Dramatische Texte*, S. 127 n. 22c für *tj* als Simplex von *tjtj*, "zertrampeln" (von feindlichen Völkern). Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 36 n. 3 möchte die Übersetzung "zerstampfen" (in *WB* V, S. 211) dagegen nicht gelten lassen. Seine Argumentation ist jedoch nicht stichhaltig; gerade im Hinblick auf alle hier behandelten Sprüche ist davon auszugehen, daß auch hier eine Bedrohung des Auges vorliegt und nicht, wie Faulkner vermutet, "Morgenbrot" an dieser Stelle steht; vgl. zudem jetzt Kammerzell, *Panther*, S. 17f, wo er den Namen der Göttin Maitit als "Zermalmende Löwin (*mꜣjt-tjt*)" interpretiert.

II.3.2.5 Das Vernichten

PT 57 K § 40+11 lautet: "O Osiris Neith, nimm dir das Horusauge und verhindere (*ḫwj*), daß es vernichtet (*tmw*)[1] wird". Anderes Vokabular verwendet PT 57 M § 40+13: "O Osiris Neith, nimm dir das Horusauge und verhindere (*ḫwj*), daß er (Seth) es zerstört (*dr*). Ein *jdr*-Gürtel". Wieder ist das Wortspiel mit der Ritualgabe deutlich.

II.3.2.6 Das Essen vom Auge

Das in diesem Kapitel behandelte Verbrechen des Seth gegenüber dem Horusauge hat eine über die Pyramidentexte weiter hinausreichende Bedeutung als die anderen beschriebenen Taten. PT 90 § 61a besagt: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, indem es wenig (*nḏs*) ist, was Seth von ihm gegessen (*wnm*) hat. Ein Krug Starkbier (*ḏsrt*)" und PT 145 § 88c-d: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, indem wenig (*nḏs*) ist, was Seth von ihm gegessen (*wnm*) hat. (...) Auftragen, viermal zwei Krüge Starkbier (*ḏsrt*)". Zu vergleichen sind dazu CT 935 (VII,136): "O N, I give you the lesser Eye of Horus, of which Seth ate"[2] und CT 936 (VII,141): "Three bowls of strong ale. O N, I give [you] the Eye of Horus; [little] is that which Seth has eaten of it". Wahrscheinlich hat man im Seth-Vernichtungsritual des P. Louvre 3129 bzw. P. BM 10252 einen Hinweis darauf zu sehen, daß Seth vom Horusauge gegessen hat[3]: "Du hast 1/2 und 1/16 (?) des *Wḏꜣt*-Auges geschmälert (*ḫbꜣ*)". Damit ist das Mondauge gemeint, da der Mond sich zyklisch verändert (verringert). Die Verringerung des Auges wird an anderer Stelle jedoch dem Gott Thoth zugeschrieben (vergleiche Kapitel I.4.4).

Der Dramatische Ramesseum Papyrus (Zeile 75) berichtet vom Horusauge, das im Munde des Seth blutig rot wird, wohl deshalb, weil er es angebissen hat[4], PT 724 § 2250d sagt zudem: "Pepi hat es (das Auge) aus dem Mund des Seth fortgenommen (*šdj*)...".

Die Vorstellung, daß Seth vom Auge des Horus gegessen hat, führte in der Spätzeit dazu, daß nach Edfou I, 330 für Letopolis als Kultort des Horus Chentiirti ein ungewöhnliches Verbot für Opfer erlassen wurde, denn es war nicht mehr gestattet "...jeden Kopf, an dem sein Auge ist (*tp nb ḥr jrt=f*)" als Opfergabe darzubringen. Gemeint ist damit, daß Opfertiere bzw. ihre Köpfe nur dann Verwendung finden durften, wenn sie keine Augen mehr hatten[5]. Dieses Verbot beruht wohl auf der Überlegung, daß man nicht wie Seth von dem Auge (des Opfertieres) essen durfte, nicht einmal aus Versehen, denn es könnte vielleicht das Auge des Gottes selbst sein.

---

[1] Vgl. *WB* V, S. 301f. Ritner, *Mechanics*, S. 103 n. 500 möchte diesen Terminus mit "verzehren" übersetzen.

[2] Vgl. Ritner, *Mechanics*, S. 99 n. 489.

[3] *Urk.* VI, 120, 19. S. auch 138, 19: "Du hast das (heile) Auge in Heliopolis verletzt". Griffiths, *Conflict*, S. 120 geht davon aus, daß das Horusauge, welches Seth verzehrt, die rote unterägyptische Krone versinnbildlichen soll; er führt hierzu PT 273-274 § 410a an: "Er (der verstorbene Herrscher) hat die Rote (Krone, *dšrt*) gegessen (*wnm*), er hat die Grüne (Krone, *wꜣḏt*) verschlungen (*ꜥm*)". Der Verf. ist jedoch skeptisch, ob Seth die unterägyptische Krone des Horus verzehren (Unterägypten in Besitz nehmen) wollte. Die Inbesitznahme der roten Krone, die in der Tat mit dem Horusauge identifiziert wurde, konnte auf andere Art als durch Verzehr erfolgen, s. Kapitel II.3.2.9 (Tragen als Krone).

[4] Sethe, *Dramatische Texte*, S. 181, Junker, *Onurislegende*, S. 137 und Schott, *Mythe*, S. 32 und 73.

[5] Vgl. Junker, *Onurislegende*, S. 150; hier verschmelzen mehrere Mythen miteinander, wie die des augenlosen Horusgottes Chentiirti von Letopolis und des Gottesauges, das in der Ferne war.

II.3.2.7 Das Verschlingen und Ausspucken

PT 154 § 92c-d berichtet: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, das sie ausgespuckt (*bš*) haben; verhindere (*ḫwj*), daß er (Seth) es verschlingt (*ʿm*)[1]. (...) Auftragen viermal zwei *ʿbš*-Krüge Wein". Derselbe Terminus wird in dem schwer verständlichen Spruch PT 204 § 118a-b verwendet: "Jubelt, ihr Aufhacker, erhebt das *jb*-Herz derer, die die Brust zerreißen (?, *ṯssw šnbt*), denn sie haben das gereinigte (*bꜣq*) Auge des Horus, das in Heliopolis ist, verschluckt (*ʿm*)", das pluralische Personalpronomen scheint erneut die Gefolgsleute des Seth zu bezeichnen[2]. PT 570 § 1460b-c spricht in passiver Form davon, daß das Auge gekaut und ausgespuckt wurde: "Pepi ist das Horusauge, das nicht[3] gekaut (*wg*) und ausgespuckt (*bšš*) worden ist; nicht[4] ist er (der Verstorbene) gekaut (*wg*) und ausgespuckt (*bšš*) worden". Die Version von Pepi I. negiert die Handlung als wäre sie nicht geschehen, während eine andere Versionen in seiner Pyramide und der Text bei Merenre I. von einer vollzogenen Tat ausgehen. Wie bereits im Abschnitt über den Speichel des Seth gezeigt wurde, wird der Terminus *bš* / *bšš* für "Ausspucken" in den Pyramidentexten offenbar nur für diese Aktion des Gefolges des Seth eingesetzt, ähnlich singulär scheint nach diesem Befund auch *wg* – "kauen" verwendet zu sein. Im magischen Papyrus Leiden I 349 (II, 10), der eine Schlangenbeschwörung enthält, wird von Seth berichtet: "Nicht kaut (*wgꜣjj*) er es, nicht spuckt (*bš*) er es aus"[5]. Dies gilt ebenfalls für das Buch "Schutz des Hauses", in dem es heißt: "Es ist der Schutz (*sꜣ*) jener Horuskinder, die den Seth opfern (*ḥnk*, lit. ein Geschenk machen mit). Sie nehmen (*šdj*) das Horusauge, das er verschlungen hat (*ʿm*)"[6].

PT 570 § 1450b-c enthält eine weitere interessante Stelle, wo der Verstorbene selbst in der Form des negativen Sündenbekenntnisses abstreitet, das Horusauge verschluckt zu haben: "Nicht verschluckt (*ʿm*) dieser Pepi das Auge des Horus, so daß die Menschen sagen: 'Er soll deswegen sterben (*m(w)t=f ḥr=s*)'". Faulkner möchte an dieser Stelle die Handlung eher prospektivisch sehen, wogegen Mercer die perfektivische Zeitebene vorzieht. Sethe übersetzt wie der Verfasser dagegen progressiv. Der hier verwendete Begriff *ʿm* wird in den Pyramidentexten sonst in diesem Zusammenhang auf Seth angewendet (s.o.), wenn er das Auge verschlingt. Der Verstorbene bestreitet also, ein Verbrechen begangen zu haben, das als typische Untat des Seth galt. Zum besseren Verständnis trägt ebenfalls bei, daß in der Spätzeit Seth in der Gestalt einer Antilope gedacht wurde, die das Auge des Horus verschluckt (etc.) hat[7]. Plutarch berichtet zudem in Kapitel 55, daß Typhon (Seth) das Auge des Horus ver-

---

[1] Ritner, *Mechanics*, S. 103 und 106 weist darauf hin, daß "Verschlingen" die Aufnahme von Wissen bzw. Zauberkraft bedeuten kann. Vgl. zu diesem Spruch auch Schott, *Mythe*, S. 32, Junker, *Onurislegende*, S. 137 und Sethe, *Dramatische Texte*, S. 178. In CT 587 (VI, 209a) verschluckt Seth ebenfalls das Horusauge.

[2] Vgl. Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 62.

[3] "Nicht" steht nur in einer Version von Pepi I.

[4] "Nicht" steht nur in einer Version von Pepi I.

[5] Vgl. De Buck / Stricker in *OMRO* 21 (1940), S. 58 und S. 61.

[6] Vgl. Jankuhn, *Buch*, S. 35.

[7] S. hierzu Junker, *Onurislegende*, S. 145 und Derchain, *Elkab* I, S. 62. Der Dramatische Ramesseum Papyrus spricht im Hinblick auf die Ritualgabe eines roten Karneolperlenschmucks ebenfalls von der Untat des Seth (Zeile 75): "Bringe mir (Horus) mein Auge, das du wütend gemacht hast, das blutrot (*dšr*) ward in deinem Munde", weil Seth darauf gebissen hat. S. hierzu Sethe, *Dramatische Texte*, S. 180f und S. 184, Rudnitzky, *Aussage*, S. 29f c), Schott, *Mythe*, S. 32 mit n. 3 und Altenmüller in *JEOL* 19 (1965-1966), S. 434 sowie Kees, *Farbensymbolik*, S. 433 und S. 454f.

schluckt hat und auf der spätzeitlichen Stele Hannover 1935.200.445 verletzt der mit dem Feind des Sonnengottes indirekt über die bildliche Darstellung im Giebelfeld identifizierte Seth das Sonnenauge mit seinem Speichel[1].

II.3.2.8 Das Ablecken

PT 166 § 98c-d verkündet: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, das sie (Gefolge des Seth) abgeleckt (*nsb*)[2] haben. (...) Auftragen, viermal zwei Töpfe von Christusdorn (*nbs*)". PT 181 § 104b ist ähnlich formuliert: "Spruch: Nimm das, was zugehörig ist zum Horusauge (*nst jrt Ḥr*, die Pupille?), das sie abgeleckt (*nsb*) haben. Horus hat es dir gegeben. Zwei Töpfe von Christusdorn (*nbs*)". Zu vergleichen ist wohl ebenfalls die gleichlautende, von Faulkner restaurierte Stelle in CT 936 (VII,141). Robert K. Ritner[3] will nun das pluralische Personalpronomen "sie" nicht mit dem Gefolge des Seth identifizieren, sondern mit nicht näher spezifizierten "gods", die das Auge durch das Ablecken nicht schädigten, sondern vielmehr heilten. Dem ist aus zwei Gründen zu widersprechen. Zunächst reihen sich die beiden Sprüche in eine Vielzahl anderer Sprüche ein, die alle Untaten des Seth oder seines Gefolges gegen das Horusauge zum Thema haben. Des weiteren würden positiv zum Wohl des Verstorbenen handelnde Gottheiten wenn schon nicht namentlich genannt, dann jedoch sicher näher beschrieben worden sein. Eine einfache Bezeichnung mit einem Personalpronomen entspricht dagegen der in Kapitel II.2.2 über das Gefolge des Seth behandelten altägyptischen Vorgehensweise, gerade die Namen unerwünschter feindlicher Gottheiten zu verschweigen.

Zu vergleichen ist ebenso der inhaltlich schwierige Schlangenspruch PT 228 § 228b, in dem eine angreifende Schlange mittels eines Lederbeutels gefangen, also von ihm "verschlungen" (*ʿm*) und "verschluckt" (*nsb*) wird. Kurt Sethe[4] übersetzt *nsb* hier mit "auf die Zunge nehmen". In dem verwandten Spruch PT 290 § 431a wird neben *ʿm* jedoch statt *nsb* das Verb *jṯj* verwendet.

II.3.2.9 Das Tragen als Krone

Die Sprüche PT 161 § 96a-b und PT 162 § 96c-d sind bis auf die unterschiedliche Farben des Horusauges bzw. der Ritualgabe identisch und lauten: "O Osiris Unas, nimm dir das weiße Horusauge (*jrt Ḥr ḥḏt*) / grüne Horusauge (*jrt Ḥr wȝḏt*) und verhindere, daß er (Seth) es trägt (*sšd*[5], als Kopfschmuck). (...) Auftragen, viermal zwei Töpfe von weißer Körnerfrucht (*sšt ḥḏ*) / grüner Körnerfrucht (*sšt wȝḏ*)[6]". Gemeint ist sicherlich einmal die Identifikation des Horusauges mit der weißen oberägyptischen Krone (*ḥḏt*), das andere Mal mit der grünen Krone (*wȝḏt*), als Synonym für die rote

---

[1] Derchain in *RdE* 16 (1964), S. 21 und Munro, *Kestner-Museum – Führungsblätter Totenkult und Magie*, S. 8, Nr. 17.

[2] Für die brennende Wirkung des Ableckens s. Zandee, *Death*, S. 137 und Ritner, *Mechanics*, S. 98 n. 484 und zur Funktion des Ableckens als Variante rituellen Spuckens bzw. Verschluckens, *ibid.*, S. 92-102, vor allem S. 102.

[3] Ritner, *Mechanics*, S. 93.

[4] Sethe, *Komm.* I, S. 184 und S. 187f.

[5] Vgl. Allen, *Inflection*, S. 563.

[6] Zu dieser Opfergabe s. Junker in *Miscellanea Gregoriana*, S. 114 Nr. 25. Vgl. das gleichlautende Wortspiel im Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 46) zwischen *sšd*-Kopfschmuck und *sšd*-Korn, Sethe, *Dramatische Texte*, S. 153 und 155.

unterägyptische Krone[1]. Die Bezeichnung "grüne Krone" wird über die Person der unterägyptischen Kronengöttin *W3djt* hergeleitet[2]. Es liegt außerdem ein Wortspiel zwischen der gereichten Körnerfrucht (*sšt*) und dem Aktionsverbum *sšd* vor.

Anscheinend konnte die in diesen Sprüchen beschriebene Tat des Seth, die in der Inbesitznahme des Horusauges als Symbol der Herrschaft über Ägypten resultiert, nicht verhindert werden, da PT 189 § 108b und PT 190 § 108c in der Form passiver Relativformen von der vollendeten Tat berichten: "Spruch: Nimm dir das weiße / grüne Auge des Horus, das er getragen (*sšd*) hat".

Wenn nicht als Krone, so doch als Uräus wird das Horusauge wiederum in PT 135 § 84a von Seth getragen: "O Osiris Unas, nimm dir das Auge des Horus, das an der Stirn des Seth ist"[3].

II.3.2.10 Andere Umschreibungen der Tat

In PT 212 § 133a: "Spruch: Das Auge des Horus tropft (*ndfdf*) auf den *ḏnw*-Busch", wird das tropfende (oder tränende, bzw. blutende) Horusauge, das ausgerissen in ein Gebüsch fiel, in der zugehörigen Ritualgabe u.a. mit einem *ḫnḏ*-Schenkelstück verglichen[4], also mit blutigem Fleisch. Hier liegt ebenfalls ein Hinweis auf das Verbrechen des Seth vor.

In einer anderen indirekten Beschreibung der Untat des Seth gegen das Horusauge wird in PT 587 § 1595c (analog zu § 1594b) Heilung von "jeder kranken Sache" (*ḫt nb(t) w3ḏt*, Version Pepis I.)[5] bzw. einer "Krankheit" (*mrt*, Version Pepis II.) angekündigt (vergleiche auch Kapitel II.2.5.1): "(...) weil er (der Verstorbene) es ist, der dich (das Horusauge) bewahrt (*nḥm*) hat vor jeder Krankheit, die Seth gegen dich gemacht hat (*jrt.n Stš jr=ṯ*)". Wiederum drückt die Präposition (*j*)*r* ein feindliches "gegen" aus.

Einige Sprüche sind in bezug auf das Verbrechen des Seth in ihrer Aussage ähnlich zurückhaltend wie bei der Beschreibung der Mordtat des Seth an Osiris und berichten lediglich, daß Seth das Horusauge in seiner Gewalt hatte, wie z.B. PT 47 § 36a: "O Osiris Unas, nimm dir das Auge des Horus, das befreit (*hp*) wurde von Seth..." und PT 54 § 39a: "O Unas, nimm dir das Auge des Horus, das befreit (*hp*) wurde von Seth und das für dich fortgenommen (*nḥm*) wurde...". An dieser Stelle läßt sich ebenfalls

---

[1] Vgl. besonders Bonhême in *FS Leclant* II, S. 47f für die unterschiedlichen Aspekte der grünen bzw. roten Farbe der roten Krone; sowie Griffiths, *Conflict*, S. 120, Brunner-Traut in *LÄ* II, 122, 5. Farb"fehler" (s.v. *Farben*) und Kees, *Farbensymbolik*, S. 434-436 und 453. Für die "...für ägyptische Augen bestehende Verwandtschaft von Rot und Grün" s. Störk in *LÄ* V, 646 (s.v. *Schlange*) und Iversen, *Paints*, S. 8f sowie Lefebvre in *JEA* 35 (1949), S. 74, Griffiths in *FS Widengren*, S. 86 und Goyon in *MIFAO* 104 (1980), S. 32 mit n. 6 und 7. Zur Identität von Auge – Uräus – Krone vgl. Junker, *Onurislegende*, S. 140. Zum weißen und grünen Horusauge s. Schott, *Mythe*, S. 72 und Rudnitzky, *Aussage*, S. 45. Zur Identifikation des grünen Auges mit dem geheilten Horusauge und der komplementären Rolle des weißen Auges s. Kees, *Farbensymbolik*, S. 428f und 443f. Für die Identifikation des Horusauges mit der roten Krone vgl. PT 468 § 901a.

[2] Vgl. Kees, *Farbensymbolik*, S. 435.

[3] Vgl. hierzu Kees in *ZÄS* 60 (1925), S. 2, der darauf hinweist, daß die Uräusschlange auch als "Die aus Seth hervorging" bezeichnet wird, PT 683 § 2047d (*jꜥrt nn prt m Stš*).

[4] Vgl. Kees, *Farbensymbolik*, S. 453. Borghouts in *JEA* 59 (1973), S. 140 äußert die Vermutung, daß das gestohlene Auge in diesem Busch von Seth versteckt worden sein könnte. Te Velde, *Seth*, S. 36f will die Schädigung des Auges infolge eines homosexuellen Aktes durch das Sperma des Seth verursacht sehen.

[5] Vgl. Faulkners Emendierung, *Pyramid Texts*, S. 241 n. 5, Faulkner vermutet analog zur Version Pepis II. in *w3ḏt* eine irrtümliche Verschreibung für *mrt*. Dem ist aber nicht so, *w3ḏt* steht vielmehr für *dšrt*.

PT 562 § 1407b anführen: "Das Auge des Horus gehört euch, nicht wird es dem Zorn (*ḏnd*) des Seth übergeben". In diesem Spruch wird die feindliche Handlung des Seth, die er in seinem Zorn gegen Horus an dessen Auge begangen hat, erneut magisch verneint und ungeschehen gemacht. Ebenfalls sehr vorsichtig drückt sich PT 256 § 301c in der Umschreibung des Verbrechens aus: "Sein (des Verstorbenen als Horus) Auge ist seine Stärke, er ist geschützt (*mkj*) vor dem, was gegen ihn getan wurde (*m jrjjt r=f*)". Diese zurückhaltende Formulierung ist bereits als Beschreibung der Ermordung des Osiris durch Seth behandelt worden. Vergleichbare Andeutungen enthält PT 255 § 297d, der ebenfalls sehr wahrscheinlich von Horus spricht: "...der stark ist durch das Leid, das ihm (seinem Auge?) getan wurde" (*wsr m nkn jrt jm=f*)[1].

Fraglich bleibt jedoch, ob sich die in einigen weiteren Sprüchen erwähnten Handlungen einerseits grundsätzlich auf Seth als Täter beziehen – was in gewissem Maße naheliegt, da alle zum gleichen inhaltlichen Rahmen des Totenopferrituals der Pyramidentexte gehörenden Sprüche ähnlichen Handlungsmustern folgen –, und ob andererseits immer eine feindliche Aktion gegen das Horusauge beschrieben wird. Dies gilt z.B. für PT 156 § 93c: "Spruch: O Unas, nimm dir das Auge des Horus, das er gefischt (?, *jḥ(ꜣ)m*) hat, und öffne deinen Mund damit"[2]. Die zugehörige Ritualgabe ist *ḥꜣmw*-Wein. In PT 188 § 108a, stellvertretend für die nahezu gleichlautenden Sprüche PT 119 § 76a-b und PT 159 § 95a-b, wird ebenfalls eine ungewöhnliche Handlung besprochen: "Spruch: Nimm dir das Auge des Horus, das er gebacken (?, *ḫ(ꜣ)n(w)f*)[3] hat". Wiederum bildet die Ritualgabe ein Wortspiel: *ḫnfw*-Brot (?). Bernard Mathieu übersetzt das entsprechende Verb hier mit "brûler", "verbrennen" oder "anbrennen lassen". Es könnte vielleicht daran gedacht sein, daß Seth in seiner Schlangengestalt (als Speikobra) das Auge mit seinem Gift verletzt hat. Der giftige Speichel bzw. das Schlangengift wird in einigen Sprüchen als Flamme (*sḏt*, z.B. PT 233 § 237a, PT 727 § 2254d) bezeichnet (vergleiche auch die Kapitel II.2.3.5 über den Speichel des Seth, IV.3.1 über das Gift der Schlangen und IV.5 über die mögliche Identifikation des Seth mit Schlangen).

In PT 165 § 98a-b wird eine Tätigkeit beschrieben, deren Aktionsverb bisher nicht übersetzbar ist, wie auch die Rolle des Seth dabei unklar bleibt[4]. Der Spruch lautet: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, welches er *jsnbꜣbꜣ* hat. Zwei Töpfe von *bꜣ(bꜣ)t*". Ähnlich ist PT 180 § 104a unter Verwendung von *nbꜣbꜣ* formuliert. Der Sargtextspruch CT 936 (VII, 142) gibt möglicherweise etwas mehr Aufschluß zu dieser Stelle: "(Opfergabe) *Bꜣbꜣwt*. O N, I give you the Eye of Horus which *snbꜣbꜣ* Seth". Philippe Derchain nahm nun an, daß hier der Dämon Babi (vergleiche Kapitel III.1.2) genannt sei, determiniert durch das liegende Sethtier. Er betrachtete diese Stelle als den ältesten bekannten Beleg für die Assimilation von Seth und Babi. Es handelt sich bei CT 936 *de facto* lediglich um eine Variante von PT 165 und PT 180[5],

---

1 Vgl. hierzu Sethe, *Komm.* I, S. 351f und Fehlig in *GM* 90 (1986), S. 20.

2 Rudnitzky, *Aussage*, S. 44 übersetzt das fragliche Verb im übertragenen Sinne mit "wegschnappen". Das Determinativ stellt einen im Wasser mit offenem Schnabel nach Futter suchenden Vogel dar.

3 Mathieu in *BIFAO* 96 (1996), S. 296. Vgl. Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 25 n. 1 mit Hinweis auf *ḫnfjt* in *WB* III, S. 291 "Feuer o.ä". Bei Verhoeven, *Grillen*, ist der Terminus nicht verzeichnet. Nach Firchow, *Stilistik*, S. 226 könnte es sich um ein "Sinnspiel" zwischen dem "gebackenen" Auge und dem ebenso gebackenen Brot der Ritualgabe handeln. Mercer und Piankoff übersetzen den Begriff mit "swallowed (?)"; der Übersetzungsvorschlag wurde wohl mangels eines besseren analog zu Sprüchen gebildet, wo das Auge verschluckt wurde. Allen, *Inflection*, S. 560 übersetzt *ḫnf* einfach mit "which he (Seth) carried off".

4 Vgl. Allen, *Inflection*, S. 163, § 270 B, der hier *nbꜣbꜣ* liest und mit "slipping (?)" fragend übersetzt.

5 So bereits Altenmüller, *Texte*, S. 222 n. 118.

so daß einerseits die Theorie um Babi zwar abzulehnen, andererseits aber deutlich geworden ist, daß hier Seth eine Handlung gegen des Horusauge ausgeführt hat, deren Charakter zum jetzigen Zeitpunkt nicht genauer bestimmt werden kann. Zu vergleichen ist hierzu P. Genève MAH 15274 (recto IV, 6 – V, 6), in dem Babi Horus bedroht und es von diesem heißt: "Horus stand dort, sein Gesicht wie das einer Frau die gebiert (?), das *ḥ3tj*-Herz überfließend (*b3b3jj*) und das Auge ermüdet ((*s*)*g3nn*)"[1]. Die Übersetzung "debordant" – überfließend" stammt von Philippe Derchain, Adhémar Massart übersetzt "melted" – "geschmolzen (?)". Weiterhin verweist Massart auf das koptische Verb ⲃⲉⲉⲃⲉ, das er mit "überfließen, überquellen, übersprudeln" übersetzt. Dies könnte wiederum das tränende oder weinende Auge treffend beschreiben, dessen Verletzung durch Seth verursacht wurde, indem er es überfließen ließ. Wenn auch nicht ganz klar ist, was mit dem Herzen bzw. dem Auge des Horus geschehen ist, so sind die Aktionsverben *b3b3jj* und *snb3b3* (siehe ebenso CT 1131 (VII, 472) und CT 1135 (VII, 480g))[2] wenn schon nicht identisch, so doch zumindest verwandt.

II.3.3 Die Rückgewinnung des Auges

In einigen Sprüchen wird nun beschrieben, wie Horus dem Seth sein Auge wieder entreißt[3]. So z.B. in PT 724 § 2250d: "Pepi hat es (das Auge) aus dem Mund des Seth fortgenommen (*šdj*)..." und in PT 160 § 95c-d: "O Osiris Unas, nimm dir das Horusauge, das er (Horus) von Seth fortgenommen (*šdj*) hat. (...) Auftragen, viermal zwei Töpfe *jšd*-Frucht". Auch in diesem Fall liegt ein Wortspiel zwischen Opfergabe und Aktionsverb vor. Dies gilt wohl ebenso für die gleichlautende Stelle in CT 936 (VII,141): "Two portions of *jšd*-fruit. O N, I give you the Eye of Horus [which he rescued] from Seth", die Faulkner in seiner Textausgabe aufgrund von PT 160 rekonstruiert. Der Verstorbene wird hier aufgefordert, das wieder geheilte Horusauge von seinem Sohn entgegenzunehmen. In anderen Sprüchen gibt dieser es ihm[4], wie in PT 357 § 591b-c: "Horus hat sein Auge dem Seth fortgenommen (*nḥm*), und er hat es dir gegeben[5]. Dieses sein süßes Auge, nimm es zu dir, erkenne (*jp*) es; ach möge es dir doch gehorchen". PT 356 § 578c-579a sagt: "...und dein Sohn Horus hat ihn (Seth) geschlagen (*ḥwj*) und er hat ihm sein Auge wieder fortgenommen (*nḥm*), indem er es dir gegeben hat, damit du (dadurch) einen Ba hast und damit du Macht (*sḫm*) hast an der Spitze der Geister". PT 367 § 634d lautet: "Horus hat dir sein Auge gegeben, damit du die weiße Krone durch es nimmst an der Spitze der Götter". Während in diesen Sprüchen die Gabe des Auges für Osiris zur Sicherung seiner Vormachtstellung im Jenseits essentiell wichtig ist, beschränkt sich PT 369 § 641b auf die Feststellung: "Horus hat dir sein Auge gegeben, damit du mit ihm siehst". Dieselben Termini für die Rückgewinnung des Auges von Seth werden ebenfalls in PT 47 § 36a: "O Osiris Unas, nimm dir das Auge des Horus, das befreit (*hp*) wurde von Seth..." und in

---

[1] Vgl. Derchain in *ZÄS* 90 (1963), S. 23f und Massart in *MDAIK* 15 (1957), S. 177f. Zu *sgnn* vgl. *WB* IV, S. 321f.

[2] Vgl. den Kommentar bei Faulkner, *Coffin Texts* III, S. 169f mit n. 2 und *ibid.*, S. 172 mit n. 5.

[3] Für Belegstellen der Pyramidentexte, in denen das Horusauge von alleine zu Horus kommt, sei auf Junker, *Onurislegende*, S. 137f verwiesen; für die Textstellen, in denen das Auge von der Schmach durch Seth gereinigt, wieder gefüllt und von Horus jubelnd begrüßt wird, auf *ibid.*, S. 138f sowie auf S. 143ff für Textbelege der Spätzeit zur Rückbringung des Auges.

[4] S. auch die bei Allen, *Horus*, S. 49f, Nrn. 53-56, 64, 79 angegebenen Textstellen.

[5] PT 658 § 1857d ist gleichlautend formuliert, vgl. Allen, *Inflection*, S. 310, § 457.

PT 54 § 39a verwendet: "O Unas, nimm dir das Auge des Horus, das befreit (*hp*) wurde von Seth und das für dich fortgenommen (*nḥm*) wurde...".

Nicht so ganz zur aktiven Rolle des Horus paßt PT 97 § 65b, da er hier sehr zögerlich Seth gegenüber auftritt: "Spruch: O Osiris Pepi, dieses Auge von Horus ist es, das er von Seth erfragt (*dbḥ*) hat". Vielleicht sollte *dbḥ* eher mit "fordern" übersetzt werden[1].

Erneut läßt sich bei diesen Sprüchen feststellen, daß bei der Rückgewinnung bzw. dem Fortnehmen des Horusauges durch Horus aus den Händen des Seth andere Termini Verwendung finden, als für den Raub des Auges durch Seth, wo *ʿḥ, ẖnp, jẖḫm, jṯj, jṯḥ* und *sẖs* verwendet wurden (siehe die vorhergehenden Kapitel). Dagegen werden für die Handlung des Horus *šdj*[2], *hp* und *nḥm* eingesetzt[3]. Diese Verben werden in diesem Bedeutungszusammenhang wiederum nicht für Seth gebraucht. Es läßt sich daher wiederum beobachten, daß das zur Beschreibung von Handlungen des Seth verwendete Vokabular isoliert dasteht und von anderen bzw. für andere Gottheiten – hier bevorzugt Horus – nicht benutzt wird[4]. Der Kontrast zeigt sich besonders deutlich in PT 652 § 1839a: "Spruch: O Osiris Pepi, nimm dir das Horusauge, das ich (Horus) von Seth fortgenommen (*nḥm*) habe, nachdem er es geraubt (*ẖnp*) hatte".

Andere Götter sind ebenfalls bei der Rückgewinnung des Horusauges behilflich, sogar der Verstorbene selbst greift in die Handlung ein, wie PT 359 § 595a-c berichtet[5]: "O ihr Götter, die überfahren auf dem Flügel des Thoth (...), um gegen (*ḫft*) Seth zu reden (*mdw*) wegen dieses Auges des Horus" und § 596a-c lautet: "Möge Teti mit euch auf dem Flügel des Thoth überfahren (...) und Teti wird gegen (*ḫft*) Seth reden (*mdw*) wegen dieses Auges des Horus". *Ḫft* wird in diesem Zusammenhang verwendet, um ein feindliches Auftreten gegen Seth auszudrücken. Mit "reden" ist hier vielleicht auch "rechten" im juristischen Sinne gemeint, denn *mdw* hat eine juristische Bedeutungsfacette[6]: Seth wird angeklagt und auf diese Weise aufgefordert, das Auge zurückzugeben. Auf eine mögliche Bestrafung des Seth für den Raub des Auges könnte PT 74 § 51a hinweisen: "O Osiris Unas, nimm dir das Auge des Horus, wegen dem er (Seth) bestraft (?, *jsfkkj*) wurde – *sfṯ*-Öl". Sethe hat diese Übersetzung unter Berücksichtigung einer Passage des Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 134-135) vorgeschlagen, die lautet: "Horus spricht Worte zu den Horuskindern: 'Was hell

---

[1] Vgl. Cazemier in *JEOL* 15 (1957-1958), S. 63f und Junker, *Onurislegende*, S. 137 sowie die gleiche Formulierung in PT 667 A § 1945e: "Er (der Verstorbene) ist von Cherti erbeten (*dbḥ*) worden, nicht ist er an Osiris gegeben worden" und Kapitel I.4.8 für eine Diskussion des Spruches.

[2] Auch wenn der Verstorbene in PT 524 § 1242c das Auge selbst zurücknimmt, wird der Terminus *šdj* verwendet.

[3] Mit Ausnahme von einigen Sprüchen wie z.B. PT 186 § 107a, PT 524 § 1240c und PT 724 § 2249d, in denen auch für Horus *jṯj* verwendet wird, der sein Auge hier jedoch nicht von Seth zurückholt, sondern es einfach ergreift, es also (wieder) in Besitz nimmt. Besonders deutlich wird der Bedeutungsunterschied in PT 686 § 2071b: "Horus hat sein Auge ergriffen (*jṯj*), er hat es seinen Feinden fortgenommen (*nḥm*)". Diese Unterscheidung erfolgt *contra* Junker, *Onurislegende*, S. 137: "...es ist derselbe Ausdruck, wie er bei Seth gebraucht wurde". Junker verweist *ibid.* darauf, daß in der Spätzeit *nḥm* einer der beliebtesten Aktionsverben in den Sprüchen vom Horusauge ist. Zur ursprünglich mehrdeutigen Interpretation des Verbs *nḥm* s. Kaplony in *CdE* 44 (1969), S. 53 n. 92.

[4] S. hierzu Junker, *Onurislegende*, S. 137 mit Bezug auf solche Verben: "Es ist von Wichtigkeit, daß die genannten Wendungen vom geraubten Auge des Horus, und nur von diesem gebraucht werden; es ist das für uns ein Fingerzeig für das Verständnis ähnlicher Ausdrücke in späterer Zeit".

[5] Man vgl. ebenso PT 482 § 1009b: "O ihr Götter, sprecht gegen (*ḫft*) ihn (Seth), holt ihn euch".

[6] Vgl. McDowell, *Jurisdiction*, S. 20f.

war gegen ihn, soll an euren Köpfen sein', // das Auge // *ḥ3tt*-Öl. '(...) dessentwegen Seth bestraft (?, *sfkk*) werden muß (?)' // das Auge // *sfṯ*-Öl". Eine gesicherte Übersetzung des Verbs *sfkk* liegt wohl nicht vor[1], es ist jedoch in religiösen Texten späterer Zeiten weiterhin in gleichem Zusammenhang belegt und dort mit einem Messer determiniert, so daß an eine schmerzhafte Strafe für Seth zu denken ist.

Die Rolle des Thoth im Horus-Seth Mythos ist eine zweifache. Einerseits ist er der unparteiische Schlichter des Streites zwischen den beiden Göttern (so wird er z.B. in den Sprüchen PT 252 § 273c, PT 257 § 306c und PT 669 § 1963b genannt, vergleiche Kapitel II.2.5.2); andererseits ergreift er jedoch Partei für Horus bei der Rettung seines Auges[2]. Das Auge fällt, nachdem es von Seth herausgerissen wurde, auf die andere Seite des gewundenen Wasserlaufes und dort auf den Flügel des ibisgestaltigen Thoth (PT 359 § 594e-f und PT 478 § 976a)[3]. Von dort bringt Thoth es für Horus zurück, genau wie den Verstorbenen (siehe Kapitel II.2.5.2). PT 82 § 58b berichtet: "Thoth ist es, der sich bringt mit (lit. unter) ihm; er ist herausgekommen mit dem Auge des Horus (...)" – zu bedenken ist, daß Horus es in den oben zitierten Sprüchen selbst zurückholt, hier liegen wahrscheinlich aufgrund von unterschiedlichen Überlieferungssträngen differierende Vorstellungen in den Pyramidentexten vor. Darüber hinaus schützt (*nḏ*) Thoth das Horusauge, wie in PT 524 § 1233b: "Pepi ist Thoth, der dich (das Auge) geschützt (*nḏ*) hat, nicht ist Pepi Seth, der es ergriffen (*jṯj*) hat" und in PT 710 § 2213d: "Du bist Thoth, der es schützt (*nḏ*); nicht bist du aber Seth, der es ergreift (*jṯj*)", in beiden Fällen wird zugleich der Verstorbene mit Thoth identifiziert. Die Rettung des linken zugleich mit dem Mond identifizierten Horusauges ist für Thoth in seiner Funktion als Mondgott von existentieller Bedeutung[4]. Anderenorts wird ihm jedoch vorgeworfen, daß er das Auge beim "Zählen" vermindert hat, gemeint ist die Überprüfung auf Vollständigkeit (siehe zu diesem Aspekt Kapitel I.4.4).

In PT 524 nimmt der Verstorbene dem Seth ebenfalls das Horusauge fort (§ 1235c-d, § 1237d-e, § 1239a-b); er gibt es dann an andere Gottheiten weiter wie z.B. Geb, Atum und Re. Zudem setzt er das Auge als Waffe gegen seine Feinde ein (siehe das folgende Kapitel). In TB 99 A (3-5, = *Urk.* V, 147) rettet sich das Horusauge sogar selbst vor Seth: "Das Horus-Auge, das in jener östlichen Seite des Himmels gefallen war, springt auf, damit es sich rette vor Seth". Es handelt sich hierbei deutlich um eine Weitertradierung von Spruch PT 359 § 594b-c[5], der genauso formuliert ist, und ebenso des unvollständigen Spruches PT 478 § 976a-b.

In PT 570 § 1459b wird der Verstorbene selbst auf dem Umweg über die Kronenschlange indirekt mit dem Horusauge verglichen, wenn es heißt: "Pepi ist es, die

---

1 Vgl. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 239f mit weiterer Diskussion und *WB* IV, S. 118. Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 18 mit n. 1 zweifelt den Zusammenhang dieser Übersetzung nach Ansicht des Verf. zu Unrecht an.

2 S. auch Spieß, *Untersuchungen*, S. 61-64, Bleeker, *Hathor and Thoth*, S. 124-126 und Te Velde, *Seth*, S. 44f, wo Thoth als Sohn der beiden Götter Horus und Seth (entsprossen aus einem homosexuellen Akt) als Friedensstifter betracht wird.

3 H. Roeder in *FS Gundlach*, S. 232ff, besonders S. 237 mit n. 19 geht dagegen davon aus, daß nicht das Auge des Horus, sondern dieser selbst auf der anderen Seite des gewundenen Wasserlaufes gefallen ist, als Seth ihn angriff. Für die Rolle des Thoth bei der Rückgewinnung des Auges vgl. Junker, *Onurislegende*, S. 145-149.

4 Vgl. Spieß, *Untersuchungen*, S. 68f. Zur aktiven Rolle des Thoth bei der Rückgewinnung des Horusauges gemeinsam mit Schu, indem sie es in einem Netz fangen, vgl. Junker, *Onurislegende*, S. 151f und den Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 80).

5 Vgl. hierzu Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 31f.

Uräusschlange (*j*ʿ*rt*), die aus Seth hervorkam, die ergriffen (*jṯj*)[1] und wiedergebracht (*jnj*) worden ist". Dies gilt ebenso für PT 478 § 979c: "...weil Pepi erscheint als die Uräusschlange (*j*ʿ*rt*), die an der Stirn des Seth ist", und in engem Zusammenhang hierzu steht PT 135 § 84a: "O Osiris Unas, nimm dir das Auge des Horus, das an der Stirn des Seth ist". Die zugehörige Ritualgabe dieses Spruches ist wiederum ein Fleischstück (vom Vorderteil, *ḥ3t jwf*) und könnte eine Anspielung auf das "Opferritual" sein. In allen drei Sprüchen wird die Uräusschlange an der Stirn des Seth, mit der sich der Verstorbene selbst identifiziert oder die er an sich nimmt, als das Horusauge erkannt. Ähnlich lautet PT 524 § 1242c: "Dieser Pepi hat es fortgenommen (*šdj*) *vom Kopf* des Seth an dem Platz, an dem sie (Horus und Seth) gekämpft haben". Wie in Kapitel I.4.4 beschrieben, trat der Samen des Horus als Mondscheibe auf dem Scheitel des Seth hervor, von dort nahm sie Thoth fort und setzte sie auf sein Haupt. Hier liegt zugleich eine Anspielung auf das Mondauge vor, der Verstorbene wird mit Thoth identifiziert.

II.3.4 Das Horusauge als Helfer bei der Feindbekämpfung

Grundlegend für das Verständnis der Wirkung des Horusauges als Hilfsmittel des Verstorbenen bzw. des Osiris gegen seine Feinde ist das Wortspiel zwischen der Bezeichnung des Auges (*jrt Ḥr*) und der stehenden Formulierung *jrt Ḥr* als das, "Was Horus getan hat"[2]. Zu verstehen sind darunter die verschiedenen Handlungen des Horus zum Wohle und Nutzen des Osiris, wie in Kapitel II.2.5.1 behandelt. Dieses wohltätige Wirken wurde auf das wiederhergestellte Horusauge übertragen. Zahlreiche Sprüche beschreiben die im Horusauge manifestierte helfende Kraft[3] des Horus bei der Bekämpfung des Seth und seines Gefolges, wobei das Auge in der Gestalt der Uräusschlange Schrecken verbreitet, z.B. in PT 273-274 § 396b-c: "...und seine Uräusschlangen (*j*ʿ*r.wt*) sind an seinem Scheitel. Die Führerin des Unas ist an seiner Stirne, die, die die Seele (des Feindes durch-)schaut, deren Feuerbrand wirksam ist". PT 524 § 1239b-1240b berichtet nun: "...damit dieser Pepi das Auge des Horus für sich fortnimmt (*šdj*) (...), damit dieser Pepi veranlaßt, daß er mit seinen beiden intakten Augen sieht, und damit er seine Feinde (*ḫftj.w*) damit bestraft (*ssn*)[4]". PT 658 § 1859a-b lautet: "Horus hat sein Auge von Seth fortgenommen (*nḥm*), und er hat es (?) dir (?) gegeben ///, zurückgetrieben (*sḫt*) ist für dich S(eth)". PT 686 § 2071a-2073c hat ebenfalls diesen Inhalt: "Spruch: Horus hat Öl, Seth hat Öl. Horus hat sein Auge ergriffen (*jṯj*), er hat es seinen Feinden (*ḫftj.w*) fortgenommen (*nḥm*), nicht gibt

---

[1] Das Verb *jṯj* ist in diesem Zusammenhang dem Seth vorbehalten (s. weiter oben). Vgl. zu diesen Sprüchen ebenfalls PT 683 § 2047d: "...das ist die Uräusschlange (*j*ʿ*rt*), die aus Seth hervorgekommen ist".

[2] Vgl. van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 85 und Galán, *Victory*, S. 18 sowie H. Roeder, *Auge*, S. 307ff. S. auch PT 670 § 1976a-b: "Steh auf! Mögest du das sehen, *was dein Sohn für dich getan hat*. Erwache! Mögest du das hören, *was Horus für dich getan hat*".

[3] Zur fürchterlichen Macht des Horusauges als feuerspeiende Uräusschlange s. Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 36 sowie Junker, *Onurislegende*, S. 141 und S. 143 mit Hinweis auf die "Hymnen an das Diadem der Pharaonen" (P. Moskau 314: 15, 2-3 (Hymnus g, an die Schlange von Oberägypten)), von Erman, *Hymnen*, S.47-49 bearbeitet: "Heil dir, Auge des Horus, das die Köpfe der Genossen des Seth (*jmj.w-ḫt Stš*) abschnitt (*ḥsq*)..., sie bespie (*tf*) die Götter mit dem, was aus ihr kam". Vgl. hierzu das in *Urk.* VI, 48-51 beschriebene Eingreifen des Horusauges, das Seth und seinen Anhang mit seiner Flamme verbrennt. Für das Horus- / Sonnenauge, das in späten Texten die Feinde vernichtet, s. Junker, *Onurislegende*, S. 158-161.

[4] Zu diesem Verb s. Zandee, *Death*, S. 284, C.5.e, *WB* III, S. 474, Sethe, *Komm.* V, S. 140f, Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 89 und Allen, *Inflection*, S. 303, § 452, der vielmehr das Verb *ss* – "bestrafen" annimmt, WB, *ibid.*

es etwas Seth Gehörendes an ihm. Horus hat es (sich (?)) mit Salbe gefüllt, indem Horus zufrieden ist mit dem, was er getan hat; Horus ist ausgestattet mit dem ihm Gehörenden (lit. Seinigen), das Horusauge haftet an ihm, sein (des Auges) Duft (*stj*) ist auf ihm, und sein (des Auges) Zorn (*ḏnd*) fällt (*ḫr*) auf seine Feinde (*ḫftj.w*). Dieses (?) Öl gehört diesem Pepi, dieser Pepi füllt sich mit ihm, sein Duft (*stj*) haftet ihm an und sein (des Auges) Zorn (*ḏnd*) fällt (*ḫr*) auf seine Feinde (*ḫftj.w*)". Ähnliche Gedanken finden sich in PT 724 § 2249c-2250d: "Die Feinde (*ḫftj.w*) unter euch sind vertrieben (*sbsb*), denn Horus hat sein Auge ergriffen (*jtj*), dessen Duft (*stj*) er gegeben hat. Der Duft (*stj*) des Gottes, der Duft (*stj*) des Horusauges ist auf ihm und Pepi steht vor ///. /// [dieser Pepi ist derjenige, der verhindert (*ḫwj*), daß] die Götter [müde (*nnj*) werden] beim Suchen des Horusauges, das Pepi in Buto gefunden hat, das Pepi in Heliopolis gesucht hat. Pepi hat es aus dem Mund des Seth fortgenommen (*šdj*) an dem Ort, [an dem sie gekämpft (*ꜥḥꜣ*) hatten]". Der ansonsten gleich formulierte Spruch PT 524, nach dem die in PT 724 zerstörten Passagen ergänzt sind, nennt in § 1242b die beiden Orte des Geschehens in umgekehrter Reihenfolge und berichtet, daß der Verstorbene das Auge vom Kopf des Seth fortgenommen hat (§ 1242c). In diesen beiden Sprüchen wird der Verstorbene zugleich in die mythische Rolle des Horus versetzt, der sein Auge sucht.

In PT 468 § 900a-902a heißt es: "O dieser Pepi, dein Schrecken (*šꜥt*) ist das heile Auge des Horus (*jrt Ḥr wḏꜣt*), (nämlich) die Weiße Krone, die Schlangengöttin (*wtt*) in Necheb (Elkab); möge sie deinen Schrecken (*šꜥt*), o dieser Pepi, in die Augen aller Götter geben, in die Augen der Geister, der unvergänglichen Sterne und derer, deren Sitze verborgen sind (...). O dieser Pepi, ich statte dich mit dem Auge des Horus aus, der Roten Krone (...), damit es dich schützt (*nḏ*), o dieser Pepi, wie es Horus schützt (*nḏ*). Möge es deine Macht (*bꜣ.w*), o dieser Pepi, an die Spitze der beiden Götterneunheiten setzen". PT 197 § 113a-b berichtet ebenfalls von der schützenden Kraft des Horusauges für den Verstorbenen: "Spruch: O Osiris Pepi, dieses Horusauge ist stark (*rwḏ*), ich gebe es dir, damit du stark (?, *jmjm*) bist und damit dich dein Feind (*ḫftj*) fürchtet (*nr*)". Vergleichbar ist ebenfalls PT 364 § 614b-c: "Horus hat dir sein starkes (*rwḏ*) Auge gegeben, er hat es dir gegeben, damit du stark (?, *jmjm*) bist und damit sich jeder deiner Feinde (*ḫftj=k nb*) vor dir fürchtet (*nr*)". Im engen Zusammenhang hierzu steht PT 244 § 249a-b: "Spruch: O Osiris Merenre, das Auge des Horus ist das hier. Nimm es dir, damit du stark bist (?, *jmjm*) und damit er (Seth) dich fürchtet (*nr*). Spruchtitel: Zerschlagen (*sḏ*) der roten Töpfe (*dšrt*)"; die drei letztgenannten Sprüche wurden gemeinsam in Kapitel II.2.4.3 behandelt, das mit ihnen verbundene Ritual hat bedeutenden Anteil an der Vernichtung der Feinde des Verstorbenen. Eine Aussage über alle seine Feinde – im besonderen sind damit Seth und sein Gefolge gemeint – beinhaltet PT 106 § 70b-d: "Horus hat sie (die beiden (!) Augen des Horus) vor die Füße dieses Pepi gegeben, damit sie diesen Pepi am Firmament zu Horus und am Himmel zum großen Gott führen und damit sie diesen Pepi vor allen seinen Feinden (*ḫftj.w=k nb.w*) schützen (*nḏ*)".

Einfach nur die schützende Wirkung des Horusauges beschreibt z.B. PT 260 § 320a-b: "Der Schutz (*nht*) des Unas besteht in seinem Auge, der Schutz (*mkt*) des Unas ist das Auge, die Kraft (*nḫt*) des Unas ist sein Auge, die Stärke (*wsr*) des Unas ist sein Auge". Auch hier wird jedoch der Gedanke der Behauptung des Verstorbenen gegenüber seinen Feinden im Hintergrund stehen[1]. In diesem Zusammenhang ist weiterhin PT 256 § 301c zu nennen: "Sein Auge ist seine (des Verstorbenen) Stärke

[1] Vgl. zu diesem Spruch H. Roeder, *Auge*, S. 252f.

(*nḫt*), er ist geschützt (*mkj*) vor dem, was gegen ihn getan wurde (*m jrjjt r=f*)". Damit ist erneut der Angriff des Seth gemeint.

In Spruch PT 29 § 20a-21a hilft das Horusauge dem Verstorbenen durch seinen Duft (*sṯj*) zusätzlich auf eine andere Weise, es sorgt für seine Reinigung u.a. von den Folgeerscheinungen der Ermordung durch Seth: "Spruch: O dieser Pepi, ich bin gekommen, und ich habe dir das Horusauge gebracht. Statte dein Gesicht damit aus, damit es dich reinigt, indem sein Duft (*sṯj*) auf dir ist. Der Duft (*sṯj*) des Horusauges ist auf diesem König; es vertreibt (*dr*) deinen Ausfluß (*rḏw*), indem es dich schützt (*ḫwj*) vor der Überschwemmung (?, *ꜣgb*) von der Hand des Seth. O dieser Pepi: Möge dir das Horusauge gehören, indem es heil ist bei dir, das Auge des Horus, indem es heil ist, heil!". Diese Gedanken äußert ebenso PT 667 A § 1944c-1945c, allerdings ohne das Horusauge konkret zu nennen: "Wenn die Überschwemmungszeit kommt, besorge den Ausfluß (*rḏw*), der aus Osiris herausgekommen ist, damit Horus gereinigt wird von dem, was sein Bruder Seth gegen ihn getan hat, und damit Seth gereinigt wird von dem, was sein Bruder Horus gegen ihn getan hat, und damit diese Neith gereinigt wird von jeder bösen Sache (*(j)ḫt nb(t) ḏwt*), die er (Seth) getan hat, und damit diejenigen gereinigt werden, die für Horus wachen, wenn er seinen Vater Osiris sucht". In PT 29 wird das Horusauge mit dem (Duft von) Weihrauch und Balsamierungsstoffen verglichen, die gleichzeitig als Ritualgaben gereicht werden, um so als "sakramentale Substitution" für den dem Körper verloren gegangenen Ausfluß, d.h. das Leichensekret, zu dienen[1]. Die reinigende Wirkung des Horusauges zeigt sich jedoch auch direkt in Verbindung mit der Vertreibung von Übel, wie PT 258 § 308e-f zeigt: "Unas hat sich gereinigt mit dem Auge des Horus, sein Unheil (*sḏb*) ist beseitigt (*dr*) von den beiden Weihen des Osiris. Unas hat seinen Ausfluß (*rḏw*) abgelöst (*sfḫ*) zur Erde in Kus". Die Wirkung des Horusauges als magisches Heil- und Schutzmittel dient hier analog zu den Kräften der als Magierinnen bekannten Göttinnen Isis und Nephthys ebenfalls zur Beseitigung des Übels (vergleiche Kapitel III.2.8). Darüber hinaus kann das Horusauge sogar als lebenspendendes Nahrungsmittel des Verstorbenen dienen, wie PT 219 § 192b deutlich macht: "Das, was du gegessen (*wnm*) hast, ist ein Auge; dein Leib ist voll (lit. rund) durch es, dein Sohn Horus löst (*fḫ*) sich für dich von ihm, damit du durch es lebst".

Aufgrund dieser hilfreichen Kräfte des Horusauges strebt der Verstorbene danach, in seinen Besitz zu gelangen, er benötigt es, um gegen seine Feinde bestehen zu können, wie PT 497 § 1067c bestätigt: "Das Horusauge wird zu dir kommen am Beginn des Zehn-Tagesfestes, indem du dich sehnst (?, *jk*) nach ihm". Das Horusauge wird zum Synomym aller Opfergaben, die der Verstorbene für seine Fortexistenz braucht[2], es wird als Geschenk des Horus an Osiris und als "unverlierbarer Lebenswert" betrachtet[3]. Zugleich beschreiben Sprüche wie PT 221 § 198d die überragende Bedeutung des Auges als Schutz gegen Feinde: "Denn du bist Horus, umgeben (*šnj*) vom Schutz (*sꜣ*) seines Auges". Bereits in den Pyramidentexten ist also die Grundlage für die bis in die Spätzeit ungebrochene Bedeutung und Wertschätzung des Udjatauges als universell gültiges Schutzsymbol und Amulett gelegt.

---

[1] S. Rudnitzky, *Aussage*, S. 48-50.

[2] So auch Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 847: "That eye became a symbol of all ritual gifts, offerings, and sacrifices". Für eine Auflistung der Opfergaben, die durch das Horusauge repräsentiert werden können, s. Allen, *Horus*, S. 59-62, Rudnitzky, *Aussage*, S. 11 und S. 25-28 sowie Altenmüller, *Texte*, S. 60.

[3] Rudnitzky, *Aussage*, S. 42 und Griffiths, *Origins*, S. 25f.

II.4 Schlußbetrachtung

Raymond O. Faulkner schrieb in einem frühen Artikel[1]: "In searching the Pyramid Text material for the beliefs held with regard to Setekh, we find a number of distinct and contradictory ideas as to his relations both to the other gods of Egypt and to the deceased, probably representing different stages in his history. He was not always the hated divinity we are accustomed to think him, but originally ranked equally with the other gods" und "...so that it is clear that during the Old Kingdom period Setekh is by no means the universally hated deity which he later becomes". Faulkner stellt zur Unterstützung dieser Überlegungen statistische Untersuchungen an, zum Verhältnis der Anzahl der Sprüche mit Aussagen über den guten oder schlechten Charakter des Seth und seinem freundlichen oder feindlichen Verhalten gegenüber Osiris und Horus.

Im Anschluß an Faulkner verfuhr auch Winfried Barta[2] ähnlich. Er stellte alle Stellen übersichtlich zusammen, in denen Seth in den Pyramidentexten genannt wird, nach 'gutem' (Gruppen 1-5) und 'schlechtem' (Gruppen 6-8) Verhalten des Seth unterschieden und im Anschluß daran statistisch zwischen der Überlieferung des Unas (5. Dynastie) und den Texten der 6. Dynastie getrennt. Dabei kam er zu dem Ergebnis, daß bei Unas die den Gruppen 6-8 zugehörigen Textbelege 38% ausmachten, in der 6. Dynastie dagegen schon 50%[3]. Er betrachtet dies jedoch nicht als fortschreitende "Wesensveränderung" des Seth, sondern nur als "Akzentverschiebung innerhalb seines einheitlichen, wenn auch komplexen Charakters". Zudem stellt Barta fest, daß in der Unaspyramide der Name des Seth unter ausschließlicher Verwendung des Sethtieres geschrieben wurde, in den Pyramiden der 6. Dynastie dagegen nur noch alphabetisch, ohne das Sethtier. Er fragt sich, ob dies ein politisches Programm ausdrücken soll[4]. Dem ist nicht so, es handelt sich vielmehr um die typische Unterdrückung oder Unschädlichmachung, hier Substitution (Ersetzung), der hieroglyphischen Schriftzeichen von Lebewesen, die dem Verstorbenen hätten gefährlich werden können[5].

Die rein statistische Vorgehensweise von Faulkner und Barta reicht allerdings nicht aus, da sie nur Sprüche erfaßt, die Seth und seine Verbrechen direkt nennen. Unerläßlich ist die zusätzliche *inhaltliche* Berücksichtigung derjenigen Sprüche, die Aussagen über die *Bestrafung* des Seth enthalten. In einer Vielzahl der Sprüche wird Seth zudem nicht mit seinem eigenen Namen genannt, sondern umschrieben (vergleiche

---

[1] Faulkner in *Ancient Egypt* (1925, Part I March), S. 6 (erstes Zitat) und S. 10 (zweites Zitat und Statistik).

[2] Barta in *JEOL* 20 (1967-1968), S. 43-49 mit statistischer Auswertung auf S. 48.

[3] B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 198f konstatiert, daß die Unbeliebtheit des Seth in den Sargtexten gegenüber den Pyramidentexten zugenommen hat und daß sich mit Hinweis auf Zandee die negativen Züge des Seth aus den positiven entwickelt haben sollen, so wurde der Herr über die belebenden Winde zum Sturmgott, der Herr über die Zeugungskraft zum Homosexuellen, der Herr über die Kräfte des Erdinneren zum Gott der Erdbeben usw. Im gleichen Zuge wird dann aus dem die Fruchtbarkeit symbolisierenden Stier das stellvertretend für Seth bestrafte Schlachttier.

[4] Barta in *JEOL* 20 (1967-1968), S. 48 n. 12 und ebenso Faulkner in *Ancient Egypt* (1925, Part 1 March), S. 5 mit der einen Ausnahme von PT 135 § 84a, in dem der Name des Seth bei Unas ebenfalls alphabetisch mit Zusatz der Sethtierhieroglyphe geschrieben ist. Zur Schreibung des Namens des Seth in nach dem Alten Reich überlieferten Pyramidentexten vgl. Patané in *BSEG* 14 (1990), S. 69-71, der feststellt, daß die Sethtier-Hieroglyphe nur noch in außerordentlich wenigen Fällen Verwendung findet. Üblicherweise wurde die alphabetische Schreibung vorgezogen, wenn der Name des Seth nicht gänzlich vermieden oder durch andere Götternamen ersetzt wurde.

[5] Vgl. hierzu Lacau in *ZÄS* 51 (1913), S. 1-64 und Edel, *Altägyptische Grammatik* I, S. 31-36, § 69-82. Man beachte zu diesem Aspekt auch den instruktiven Beitrag von Pierre in *FS Leclant* I, S. 299-314.

Kapitel II.2.1). Dies wird sich auch in den Kapiteln III und IV bestätigen, in denen andere bedrohliche Erscheinungsformen des Seth (Dämonen, Schlangen) behandelt werden. Diese Sprüche wurden von Faulkner und Barta insgesamt nicht ausreichend berücksichtigt.

Natürlich steht außer Frage, daß es in den Pyramidentexten etliche Passagen gibt, in denen Seth gleichrangig wie andere Gottheiten behandelt und als dem Verstorbenen gegenüber wohlgesonnen beschrieben wird. Auch seine gemeinsame Funktion mit Horus als einer der beiden Kronengötter ist unbestritten und klar zu belegen[1]. Dennoch zeigen gerade die in den vorigen Kapiteln untersuchten Sprüche der Pyramidentexte, daß er bereits zum Zeitpunkt ihrer schriftlichen Fixierung[2] – also erheblich früher als die Aufzeichnung des Textcorpus in den Pyramiden zum Ende der 5. und in der 6. Dynastie – als große Gefahr für den Verstorbenen betrachtet wurde. Der Verfasser geht davon aus, daß hier schon die Grundlagen für seine Identifikation als Prototyp des personifizierten Bösen bzw. der gehaßten Gottheit gelegt sind, wenn er gleichwohl von seinem Wesen kein Götterfeind ist, wie z.B. Apophis[3]. Ebenso hält Herman Te Velde gegen Ende seiner Monographie über Seth kurz, aber prägnant fest: "In the Pyramid texts already it is mainly his malign aspect that is set forth"[4]. Erik Hornung[5] hat überzeugend dargelegt, daß Seth (ähnlich den anderen gefährlichen Wesen der Unterwelt) niemals endgültig besiegt werden kann; dies liegt an seiner Zugehörigkeit zur chaotischen Weltsphäre, der Unsterblichkeit im Gegensatz zur Sterblichkeit der geordneten diesseitigen Welt eignet. Dennoch wurde Seth in einer Vielzahl der Rituale und Beschwörungen (wie ebenso in Pyramidentextsprüchen) aufgrund seiner Verbrechen, daß er Osiris tötete und das Horusauge raubte, als Opfertier geschlachtet oder verpflichtet, Osiris auf ewig zu tragen. Es zeigt sich dar-

---

[1] Vgl. Faulkner in *Ancient Egypt* (1925, Part I March), S. 6 mit einigen Textbelegen für die Gleichstellung des Seth mit anderen Gottheiten in den Pyramidentexten, Barta in *JEOL* 20 (1967-1968), S. 45f und Griffiths, *Conflict*, S. 12 für das positive Verhalten des Seth dem Verstorbenen gegenüber. In den Sargtexten ist Seth dagegen kaum noch mit positiven Zügen ausgestattet, vgl. B. Altenmüller, *Synkretismus*, S. 206f. Behrmann, *Nilpferd* II, 71-75 und S. 160 geht dagegen nach wie vor davon aus, daß eine Verfemung des Seth erst in der Spätzeit erfolgt.

[2] Die negativen Eigenschaften des Seth entstanden nicht erst mit dem Aufkommen der Verehrung des Osiris (s. z.B. Faulkner in *Ancient Egypt* (1925, Part I March), S. 8f; zum Aufkommen des Osiriskultes vgl. Kees in Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus XXVII, S. 137 und 139), sondern schon mit den früher existierenden Vorstellungen über den Kampf zwischen Horus und Seth. Griffiths, *Conflict*, S. 130ff geht davon aus, daß dieser Kampf eine realhistorische Grundlage hat, wogegen Te Velde, *Seth*, S. 74-80 widerspricht. In jedem Fall ist davon auszugehen, daß eine (mythische) Vorstellung von diesem Kampf bereits aus frühester Zeit weit vor der Aufzeichnung der Pyramidentexte stammt, s. Kees in Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus XXVII, S. 128.

[3] Hornung in *Symbolon* 2 (1974), S. 51 will noch das Amduat bzw. einen verwandten Sargtextspruch als frühesten Beleg für die Verfemung des Seth ansehen, weist jedoch selber schon auf seine gefährliche Gegnerrolle seit der Identifikation des Verstorbenen mit Osiris mit dem Ausgang des Alten Reiches hin. Den Schritt zur Akzeptanz einer Verfemung des Seth bereits im Alten Reich will er allerdings noch nicht tun. Vgl. ebenfalls Brunner in *Saeculum* 34 (1983), S. 232 und Meyer, *Set-Typhon*, S. Vf, der bereits im Gegensatz zu Karl Richard Lepsius und Georg Ebers schon für das Neue Reich von einer Verfemung des Seth ausging; beim Erscheinen seiner Dissertation im Jahre 1875 waren die Pyramidentexte jedoch noch nicht entdeckt (dies geschah erst durch Gaston Maspero 1880-1881) und die Sargtexte ebenfalls noch wenig bekannt. Daher konnte Meyer diese Quellen nicht für seine ansonsten bereits außerordentlich sorgfältigen Untersuchungen heranziehen.

[4] Te Velde, *Seth*, S. 140. Schon lange vor dem Neuen Reich haben die Osiris-Seth-Horus Mythen zur späteren Verfemung des Seth deutlich beigetragen.

[5] Hornung in *ZÄS* 81 (1956), S. 32 und ders., *Nacht und Finsternis*, S. 70. Für Apophis gilt das gleiche, s. Bickel, *Cosmogonie*, S. 228.

über hinaus sehr deutlich in der Wahl des für ihn und für sein Gefolge reservierten Vokabulars (vergleiche die Kapitel II.2.1-2; II.2.3.5 und II.3.3), daß er bereits in den Pyramidentexten eben *nicht* gleichberechtigt wie andere Gottheiten angesehen und behandelt, sondern vielmehr verfolgt und geschmäht wurde. Dies dürfte der überzeugendste Beweis dafür sein, daß Seth schon in diesem Textcorpus als böser Gegenspieler des positiv bewerteten Gottes Osiris angesehen wurde und seit dem Alten Reich als Ursprung des Bösen (vergleiche Kapitel II.3.1) und Repräsentant des Chaos (*jsft*) gegenüber der Weltordnung (*mꜣʿt*) galt[1]. Bereits die Pyramidentexte zeigen deutlich, daß Seth in jeder Hinsicht vernichtet werden muß[2], weil er der Feind des Osiris *par excellence* ist, selbst wenn er anders als Apophis daneben positive Züge trägt. Das Zusammenfließen von Seth und Apophis in der Spätzeit hat letztendlich seine religiösen Wurzeln, die offensichtlich tiefer in die ägyptische Mythologie und Geschichte zurückreichen als bisher berücksichtigt wurde, im Alten Reich.

Die beiden eigentlichen Verbrechen des Seth gegen Osiris und Horus, also die Ermordung des ersteren sowie die Verstümmelung des letzteren, erweisen sich schließlich als durch ein und dieselbe Absicht motiviert: Seth will das Erbe des Osiris antreten und Horus von seinem rechtmäßigen Thron vertreiben[3]. Daß diese Vorstellung der *einen* Tat bereits im Mittleren Reich kursierte, zeigt sehr schön der Zauberspruch des medizinischen Papyrus Ebers 1, 12-13[4]: "Gelöst (*wḥʿ*) wird einer, der gelöst (*wḥʿ*) wird durch Isis; gelöst (*wḥʿ*) wird Horus durch Isis von dem Schlechten (*ḏwt*), das gegen ihn gemacht ist durch seinen Bruder Seth, als er seinen Vater Osiris tötete (*smꜣ*)". Wolfhart Westendorf erkannte richtig, daß in diesem Text das Verbrechen des Seth gegen Horus nicht mehr in der Verwundung des Auges besteht, sondern in der Ermordung des Osiris, der nicht als Bruder des Seth, sondern als dessen Vater bezeichnet wird. Hier fließen beide Mythenstränge endgültig zusammen[5]. Sichtbar wird dies besonders in der Darreichung des geheilten Horusauges, welches Seth verletzt hatte, durch Horus an Osiris, damit es diesem gegen Seth und alle anderen Feinde beisteht. So berichtet ein mehrfach seit dem Mittleren Reich belegter, jedoch von der Wortwahl und Orthographie den Pyramidentexten nahestehender Götterhymnus[6]:

---

[1] Ähnlich bereits Onasch in *AfP* 27 (1980), S. 100: "Lediglich im Totenkult wurde der Gott (Seth) anscheinend ungünstig bewertet, da der Tote als Osiris galt".

[2] Moser, *Prozeß*, S. 16 stellt zudem fest, daß in den Sargtexten im Vergleich zur Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth eindeutig der Schwerpunkt auf der Bestrafung des Seth liegt.

[3] Der aus der späten Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth bekannte Prozeß, den Seth gegen Horus vor dem Göttergericht anstrengt, kommt in den Pyramidentexten so gut wie nicht zum Ausdruck. In Überspringung des Prozesses mit der Anklage des Seth wird Horus in zahlreichen Sprüchen (durch das Urteil der Götter) als der rechtmäßige Nachfolger des Osiris bestätigt. Vgl. dazu das entsprechende Kapitel bei van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 94-105 und Moser, *Prozeß*, S. 10. Für eine enge konzeptionelle Verbindung der beiden Stränge des Osiris-Seth-Horus Mythenkreises spricht sich auch Tobin in *JARCE* 30 (1993), S. 104 aus.

[4] Zitiert nach von Deines / Grapow / Westendorf, *Grundriss* IV,1, S. 308, s. zudem Westendorf in *ZÄS* 96 (1970), S. 149. Vgl. zu dieser Stelle bereits Meyer, *Set-Typhon*, S. 22.

[5] Für die Bruderschaft von Horus und Seth vgl. Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 45, Moser, *Prozeß*; S. 1 und Barta, *Neunheit*, S. 172 mit Verweis auf PT 615 § 1742a und PT 667 A § 1944d-1945a, sowie P. Chester Beatty I = P. BM 10681, recto IV, 8 und VIII, 7; vgl. Moser, *Prozeß*, S. 6 für die Verschmelzung der beiden Mythenstränge.

[6] Zitat nach Altenmüller in *MDAIK* 22 (1967), S. 10 (§ 21-23) und für die Datierung S. 17f; die älteste Niederschrift des Hymnus findet sich auf dem verlorenen Sarg L2Li des Vorlesepriesters Sesenebenef aus Lischt = CT 607 (VI, 220). Vgl. Kees in *ZÄS* 57 (1922), S. 92ff, besonders S. 105-107 für *Nbḏ* und seine Identität mit Seth, sowie S. 94 und S. 96 für das eigentliche Alter des Hymnus; s. ebenfalls Westendorf in

"Nicht soll *Nbḏ*, der Sohn der Nut, den Weg zu ihm (Horus?) finden. Er, der gegen deinen[1] Vater (Osiris) in der Schwäche (*m-ḫnw gmwt*) gehandelt hat, ist feindlich gegen dich (*jw=f r=ṯ*), Horusauge, und du bist feindlich gegen ihn, Horusauge". In den Pyramidentexten selbst läßt sich die Verschmelzung des Mordes an Osiris und der Verwundung des Horusauges als *ein* Verbrechen des Seth jedoch noch nicht nachweisen.

FS Grapow, S. 392, Nr. 33. Zu *Nbḏ* vgl. Kees in *ZÄS* 59 (1924), S. 69f und Hassan, *Hymnes religieux*, S. 117-119.

[1] Angesprochen ist das Horusauge stellvertretend für Horus; vgl. zu dieser Textstelle Kees in *ZÄS* 57 (1922), S. 107f.



III Dämonen und weitere Gefahren als Bedrohung für den verstorbenen König

III.1 Dämonen und andere nicht näher zu bestimmende Feinde

III.1.1 Einleitung

Welche nichtmenschlichen Wesen als Dämonen betrachtet werden sollen, ist eine Frage der Definition. Während Philippe Derchain[1] sie ansprechend, aber wenig differenzierend als "dieux secondaires" bezeichnet, sie also als zweitrangige, weniger bedeutende Gottheiten ansieht, und zwar ohne spezifisch positive oder negative Ausprägung – man beachte auch ihre Bezeichnung als *nṯr.w* durch die Ägypter selbst, einen eigenen Terminus für "Dämon" gibt es im Ägyptischen nicht[2] –, unterscheiden andere Autoren zwischen positiv hilfreichen "Genien" und negativ übelwollenden "Dämonen"[3]. Diese Trennung ist jedoch problematisch, denn viele von ihnen weisen ambivalente Wesenszüge auf, wie z.B. Chons, Cherti, die Schlachter und selbst Seth, der berechtigterweise nicht als Dämon bezeichnet wird – zumindest nicht in seiner Hauptgestalt. Göttliche Wesen erweisen sich häufig als janusgesichtig.

Für das Verständnis des Wesens von Dämonen ist grundsätzlich festzuhalten, daß man im alten Ägypten immer dann vom Eingreifen überirdischer nichtmenschlicher Wesen überzeugt war, wenn man sich Naturphänomene, Katastrophen oder Krankheiten nicht erklären konnte. Positives Geschehen (wie z.B. die jährliche Nilüberschwemmung, repräsentiert durch Hapi) wurde in der Regel Gottheiten zugeschrieben, negative Erscheinungen dagegen oft zunächst unbekannten Dämonen. Dies bedeutet auch, daß die Heilung einer Krankheit häufig als Vertreibung eines Dämons aus dem kranken Körper verstanden und naturgemäß von Ärzten, welche zugleich Magier waren, durchgeführt wurde.

Wie schwierig die eigentlich nicht zu fassenden Bestimmungskriterien für Dämonen sind, zeigt auch die vorliegende Untersuchung. Die Grenzen zwischen Göttern, Dämonen im engeren Sinne als "übelwollenden zweitrangigen Gottheiten", Geistern (*3ḫ* und *m(w)t* als die verdammten Toten), sowie als göttlich betrachteten gefährlichen Wildtieren sind fließend[4]. Weitaus die meisten in den Pyramidentexten im weiteren

---

[1] Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 26, s. auch Bonnet, *Reallexikon*, S. 146 und Te Velde in *LÄ* I, 980f (s.v. *Dämonen*). Gemoll, *Schul- und Handwörterbuch*, S. 181 unterscheidet für die griechische Kultur bei dem Stichwort δαμων zwischen 1. "Geist der Abgeschiedenen", 2. "Gottheit, Gott, das Schicksal der Menschen beeinflussend" und 3. "Schicksal der Menschen a. in gutem – b. in bösem Sinn". Zu den Geistern oder Seelen der Verstorbenen hält er weiter fest: "So entsteht eine Mittelstufe zwischen Göttern u. Menschen, *eine zweite Klasse niederer Götter*. Von ihnen erhält jeder Mensch gleich bei der Geburt einen Schutzgeist, Genius" (Hervorhebung vom Verf.). Natürlich handelt es sich bei den ägyptischen Dämonen im Gegensatz zu den soeben klassifizierten griechischen im seltensten Falle um die Geister der Verstorbenen, wenn auch diese sicherlich als Dämonen aufgefaßt wurden, vgl. Kapitel III.2.2.

[2] Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 92, Meeks in *Génies, anges et démons*, S. 21 und Bonnet, Reallexikon, S. 146.

[3] Vgl. z.B. Borghouts in *Textcorpus und Wörterbuch*, S. 164. Quell, *Auffassung*, S. 26 n. 5 verwendet für das alte Israel die Bezeichnungen "Kakodämonen" und "Agathodämonen" für die Seelen "Fremder und Ausgestoßener" und die von "Familienangehörigen". Te Velde in *LÄ* I, 980 (s.v. *Dämonen*), beschränkt sich in seinem Lexikonbeitrag auf die übelwollenden Dämonen als Repräsentanten des Chaos.

[4] S. in diesem Sinne Meeks in *Génies, anges et démons*, S. 21 und Te Velde in *LÄ* I, 980 (s.v. *Dämonen*). Bedeutend für übelwollende Dämonen ist das Kriterium der Kultlosigkeit (*ibid.*, 981), dies gilt wiederum nicht für Genien (wie sie Meeks behandelt) oder auch für Seth, vgl. dazu Borghouts in *Textcorpus und Wörterbuch*, S. 164 mit n. 58. Te Velde stellt *ibid.*, 982 fest: "In principle demons are uncreated, non-

Sinne von der bisherigen Forschung als "Dämonen" angesehenen Wesen werden daher nicht geschlossen in einem Abschnitt sondern ihrem jeweiligen Kontext entsprechend in diversen Kapiteln der Studie behandelt. Sei es in Kapitel I.2.4, weil die Textaussagen so vage sind, daß eine Identifikation als Gottheit oder Dämon (im Sinne einer übelwollenden zweitrangigen Gottheit) nicht möglich ist, oder auch in den Kapiteln I.3.4 Chons, Schesemu und drei weitere, in diesem Fall wohlgesonnene "dämonische" Helfer des Königs im sog. Kannibalenhymnus, in I.4.8 Cherti, in I.4.10 die Schlachter (*ḫ3.tjw*), in I.4.13 einige Türhüter des Himmels (wie die Meerkatzen (*g(j)ft.w*)), in I.4.14 der Himmelsfährmann in verschiedenen Gestalten und in I.4.15 die vier Winde. Auch die in Kapitel II.2.1 behandelten Erscheinungsformen des Seth (*Ḏndrw* und *Nwt=k-nw*) könnte man als Dämonen ansehen, genauso wie sein Gefolge in II.2.2. Feinde des Sonnengottes wie die *ms.w Bdšt, s3bt*-Schlangen, Nehebkau, etc., welche sich als Schlangendämonen manifestieren und gleichfalls Verbindungen zu Seth aufweisen, stellen in der Tat Dämonen dar (Kapitel III.1.4). Die in Kapitel IV behandelten Schlangen haben die alten Ägypter ebenfalls als mit dämonischem Schrecken behaftet empfunden, wie dies zudem für die herumschweifenden Geister der Toten galt (Kapitel III.2.2).

In den folgenden Kapiteln werden daher ausschließlich diejenigen "übelwollenden zweitrangigen Gottheiten" als Dämonen behandelt, die sich inhaltlich in kein anderes Kapitel eingliedern ließen. Zunächst ist dies Babi als in den Pyramidentexten (noch) eigenständiger Dämon, wenn er auch später klar mit *Nbḏ* / Seth identifiziert wird. Das zweite Unterkapitel (III.1.3) versammelt die wenigen nicht in andere Kapitel eingliederbaren Dämonen (im Sinne von "übelwollenden zweitrangigen Gottheiten"). Gemessen an der großen Zahl der seit dem Mittleren Reich in magischen Schriften und Totentexten auftretenden Dämonen, die an den vorher nicht belegten ungewöhnlichen Namen leicht erkennbar sind, wie z.B. die 42 Totenrichter des Totenbuches, liegt in den Pyramidentexten insgesamt eine recht überschaubare Zahl von Dämonen vor, einerseits negativ wie andererseits hilfreich wirkend.

Im Anschluß an diese Dämonen und die dämonischen, schlangengestaltigen Feinde des Sonnengottes als Feinde des Königs in Kapitel III.1.4 erfaßt ein kurzes Kapitel (III.1.5) diejenigen Sprüche summarisch, die von ihrem Kontext her keinerlei Möglichkeit bieten, die in ihnen genannten Feinde des Königs näher zu identifizieren, so daß es sich bei diesen allgemein formulierten Textbelegen ebenfalls gut um Dämonen handeln könnte.

Darauf folgt in Kapitel III.2 und seinen Unterkapiteln eine detaillierte Untersuchung weiterer (meist impersoneller) Gefahren, die von den Ägyptern zwar nicht als personale Dämonen angesehen, dafür aber vielfach als durch solche verursacht verstanden wurden. Bereits im Vorfeld läßt sich festhalten, daß wiederum Seth und sein Gefolge als Hauptverursacher dieser Gefahren nachweisbar sind und auf diesem Wege ihre dämonische Wirkungsweise erneut offenbaren.

III.1.2 Babi

Babi (*B3bj(j)*, auch *B3b(3)wj*, griechisch Bebon – Βεβων)[1], der aufgrund seines zwiespältigen Wesens und besonders seines negativen Verhaltens mit einiger Berechti-

existent beings, but they may also have been gods (Seth) or men who have lapsed into non-being". Auch die *3ḫ.w* als verklärte Tote konnten gefährlich sein und mußten gebannt werden (*ibid.*).

[1] Zum Namen vgl. Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 24-26 und zur Schreibung desselben vor allem Edel in *ZÄS* 81 (1956), S. 74-76.

gung als Dämon betrachtet werden kann, obwohl er natürlich in der Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth (P. Chester Beatty I = P. BM 10681, recto III, 8 – IV, 2) als Gott (*Bꜥbꜣ pꜣ nṯr*) bezeichnet wird, ist im Corpus der Pyramidentexte lediglich in vier Sprüchen belegt. Darüber hinaus ist diese "sekundäre Gottheit", von der möglicherweise ein Kult belegt ist[1], ebenfalls nur in einer sehr überschaubaren Anzahl von Texten (Sprüche der Sargtexte, des Totenbuches und ein Abschnitt des P. Jumilhac, u.a.) vertreten. In insgesamt nur drei Texten[2], zwei Sprüchen der Pyramidentexte (PT 549 § 1349a und PT 320 § 516b-c) und dem identischen Sargtextspruch CT 668 (VI, 296-297) wird Babi bis in das Mittlere Reich hinein aufgrund anatomischer Charakteristika als Pavian vorgestellt, während er mindestens seit dem Neuen Reich als Hund beschrieben wurde. Warum ein Wechsel seiner Gestalt eintrat, ist nach heutiger Quellenlage nicht feststellbar, über sein Wesen ist wenig bekannt. Das zur Verfügung stehende Material zu Babi wurde bereits ausführlich anderweitig diskutiert[3], so daß sich dieses Kapitel auf eine Darstellung der Pyramidentextsprüche und ihrer Bedeutung beschränken kann.

Einer der beiden Sprüche der Pyramidentexte, welche die Paviansgestalt des Babi beschreiben, ist PT 549 § 1349a-b: "Spruch: Weiche zurück Babi, rot an Ohr (*dšr msḏr*), (purpur)rot an After (*ṯms ꜥrt*)! Du hast das Fleischstück von deiner Reput[4] über (= zu) deinen Mund geführt". Der zweite Spruch, in dem Babi als Pavian gedacht wird, ist PT 320 § 515a-516c[5]: "Unas hat die Nacht (*grḥ*) freigehalten, Unas hat die Stunden ausgesandt. Die Mächte erscheinen, und sie verkünden Unas als Babi. Unas ist dieser Sohn einer, die nicht wußte, daß sie den Unas, den mit tapferem Gesicht (*Qnj-ḥr*), den Herrn der Nächte (*šsꜥ.wt*), geboren hatte (d.i. Nut)[6]. Seid [nicht] groß, ihr Herren, verbergt (*jmn*) euch, ihr Rechit, vor Unas, denn Unas ist der Babi, der Herr der Nacht (*nb šsꜣt*), der Stier der Affen (*kꜣ jꜥn.w*), der von denen lebt, die ihn nicht kennen". Der letzte Teilsatz (*ꜥnḫ m ḫm=f*) schließt sich der Übersetzung von Faulkner an, da die Übersetzungen von Sethe und Mercer ("...der Stier, ohne den das Leben annulliert wird"), wie von Hornung "...ohne den kein Leben möglich ist (?)")

---

[1] Sehr wahrscheinlich beruht dieser Kult auf der Tatsache, daß Babi auch positive Züge aufweist, vgl. Kees, *Horus und Seth* II, S. 47f, ders. in *ZÄS* 65 (1930), S. 70, ders. in *Miscellanea Academica Berolinensia*, S. 91-93, Bonnet, *Reallexikon*, S. 87 und Otto in *LÄ* I, 675 (s.v. *Bebon*) sowie Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 29-32: Babi wird als einer der vier Nekropolengötter von Naref (Nekropole von Herakleopolis Magna) genannt; über sein (vielleicht ursprüngliches?) Wesen als Kronengott (s. die Schreibung seines Namens mit der weißen Krone auf der Standarte) ist nur wenig bekannt, vgl. Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 29f und S. 42f.

[2] Vgl. Leitz in *2. FS Westendorf*, S. 107-109. Wenn der Verf. Leitz richtig versteht, würde er es vorziehen, wenn Babi in allen Texten rein hundegestaltig gedacht wäre, da er sowohl die sexuelle Hyperaktivität des Babi und auch den Speichel (*ibid.*, S. 108f) als charakteristisch für Hunde (oder Schakale) ansieht, wie auch (*ibid.*, S. 109 n. 37) das Bekämpfen und Fressen von Schlangen. Diese Annahme würde manches vereinfachen, paßt jedoch leider nicht zu der Bezeichnung des Babi als "Stier der Affen (*kꜣ jꜥn.w*)" in PT 320 § 516c.

[3] Vgl. im wesentlichen Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 23-47, ders. in *ZÄS* 90 (1963), S. 22-25, ders. in *RdE* 41 (1990), S. 23-25, Vandier in *RdE* 9 (1952), S. 121-123, Hopfner, *Plutarch* II, S. 216-218, Griffiths, *Plutarch's De Iside*, S. 487-489, Otto in *LÄ* I, 675 (s.v. *Bebon*), Zandee, *Death*, S. 209f, B.16.c, Kurth in *SAK* 19 (1992), S. 225-230, Leitz in *2. FS Westendorf*, S. 103-117 und ders., *Tagewählerei* I, S. 32f; alle diese Beiträge geben weitere Sekundärliteratur zu Einzelaspekten.

[4] Zur Göttin *Rpjjt* (alt auch *Rp(w)t*) s. Köhler in *LÄ* V, 236-242 (s.v. *Repit*). Zu dieser Textstelle vgl. Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 40f, Sethe, *Komm.* V, S. 278f und besonders Borghouts in *FS Westendorf* II, S. 704 n. 6.

[5] Vgl. zu diesem Spruch Altenmüller, *Texte*, S. 222.

[6] Vgl. zu den an dieser Stelle genannten Götternamen Hornung in *ZÄS* 86 (1961), S. 112.

sowie Zandee[1] "one can only live when one is unknown to him" sowohl grammatikalisch wie auch inhaltlich problematisch erscheinen. Die Fassung des Mittleren Reiches in CT 668 (VI, 297) hat diese Stelle denn auch abgeändert zu: "...and he who shall see him shall not live", was in der Tat erheblich besser in den Kontext paßt. In beiden Sprüchen wird Babi als Leittier der Paviane beschrieben: als "Herr der Nacht" und "Stier der Affen". Das rote After ist für Paviane charakteristisch, die roten Ohren sind für ältere Tiere typisch[2]. Im zweiten Spruch identifiziert sich der Verstorbene daher mit ihm, weil er ebenfalls Herr über alle Götter und Untertanen sein will, wie dies CT 668 (VI, 296-297) in Abänderung des Spruches der Pyramidentexte zum Ausdruck bringt: "The lords are afraid of him, men tremble at him, because N is Babi". Ein weiterer Grund für den Wunsch nach der Identifikation mit Babi wird sein, daß dieser in den Sargtexten (CT 359 (V, 12)) und im Totenbuch (TB 63 A (4)) als erstgeborener Sohn des Osiris bezeichnet wird. Eine Identifikation des Verstorbenen mit Horus ist auch für die Pyramidentexte nicht ungewöhnlich. Der Zweck von PT 549 liegt dagegen eher in der gesicherten Nahrungsversorgung des Verstorbenen. Gleichzeitig betont dieser Spruch die Gefährlichkeit des Paviandämons, indem er die leuchtend rote Färbung seiner Ohren und seines Afters beschreibt. Die abschreckend wirkende Signalfärbung unterstreicht den Wunsch des Verstorbenen, dieses in der Natur tatsächlich gefährlich aggressive Tier von sich fernzuhalten.

In dem Schlangenspruch PT 278 § 419a-c ist Babi erneut genannt, und wiederum wird wohl er abgewiesen, diesmal allerdings durch Horus von Letopolis: "Babi steht auf, indem er abgewiesen wurde (*ḫsf*) von dem Ersten von Letopolis (Chentiirti), den der Speichel (*tf*) schützt (?, *hn*), dieser (Speichel) schützt (?, *hn*) den, der sehr geliebt ist. Du bist losgelöst (*fḫ*), o *wfj*-Schlange, veranlasse, daß Unas geschützt (*mkj*) wird". Der ganze Spruch ist schwer verständlich, jeder Übersetzer gibt eine andere Übersetzung[3]. Theoretisch wäre zu Beginn auch die aktivische Übersetzung möglich: "...indem er den Ersten von Letopolis abgewiesen hat". Eindeutig ist in jedem Fall, daß der Verstorbene vor einer Schlange geschützt werden soll, und parallel dazu der Horusgott von Letopolis vor Babi[4]. Dem Speichel kommt dabei erneut eine übelabweisende Aufgabe zu. Wie in Kapitel II.2.3.5 über den Speichel des Seth gezeigt wurde, scheint mit *tf* bezeichneter Speichel in den Pyramidentexten ebenso zur Abwehr feindlicher Wesen verwendet worden zu sein, wobei ihr eigenes Gift sich zugleich magisch gegen sie selbst wenden sollte. Also könnte mit *tf* in diesem Fall zunächst der Speichel des Babi gemeint sein[5], der sich dann gegen ihn selbst wendet, um seinen ursprünglichen Besitzer magisch zu vertreiben, gleichzeitig bewirkte der

---

[1] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 102, Sethe, *Komm.* II, S. 383 und S. 386, Mercer, *Pyramid Texts* I, S. 109, Hornung in *ZÄS* 86 (1961), S. 112 und Zandee, *Death*, S. 209f.

[2] Vgl. Keimer in *BIFAO* 55 (1955), S. 7f. Kees, *Farbensymbolik*, S. 447 faßt in diesem Zusammenhang die Farbe Rot als Warnung vor der Gefährlichkeit des Dämons auf. Zum Stier (der Affen) vgl. H. Roeder in *Lingua Aegyptia* 3 (1993), S. 106 mit n. 135.

[3] Vgl. z.B. Sethe, *Komm.* II, S. 180ff, Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 85, Edel, *Altägyptische Grammatik* II, S. 407, § 814 und Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 412; letztere Übersetzung scheint dem Verf. entgegen der anderen äußerst ansprechenden Übersetzungen von Schlangensprüchen dieses Autors allerdings nicht überzeugend. Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 37 versteht Babi an dieser Stelle als Vertreiber der Schlange durch den Einsatz seines Speichels; Leitz, *ibid.*, gibt für diese Interpretation weitere vergleichbare Belege, obwohl er sie für seine Übersetzung nicht zu berücksichtigen scheint.

[4] Wohl aus diesem Grund identifiziert Schott, *Mythe*, S. 69 die Schlange mit Babi.

[5] Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 29 mit n. 4 und S. 37f sieht das Spucken als typisches Charakteristikum des Babi an, wie dies ja auch für Seth bekannt ist. Vgl. zudem Keimer in *BIFAO* 55 (1955), S. 8f.

Speichel des Babi dann die Abwehr der *wfj*-Schlange. Zu vergleichen ist an dieser Stelle TB 99 (nach *Urk.* V, 151, 14-16), wo ebenfalls vom Speichel (*sšdw* und *jšdd*)[1] "im Munde" bzw. "auf den Lippen des Babi" gesprochen wird.

Etwas deutlicher wird die von Babi ausgehende Bedrohung vielleicht in PT 313 § 502a-503b: "Der Phallus des Babi ist weggezogen, die Türen des Himmels sind geöffnet. Unas hat die Türen des Himmels geöffnet, über der Feuersglut (*ḥr bḫḫw*), unter dem, was die Götter ausgießen (?, *ẖr jknt nṯr.w*)[2]. Was Horus durchgleiten (*sbn*) läßt (zweimal zu sprechen), das läßt auch Unas dort durchgleiten (*sbn*) in dieser Feuersglut unter dem, was die Götter ausgießen (?, *ẖr jknt nṯr.w*). Sie machen einen Weg für Unas, damit Unas auf ihm passiert. (Denn) Unas ist Horus". In diesem Spruch ist Babi ein Türhüter des Himmels (analog zu TB 17 (280f)), sein Phallus[3] stellt den Türriegel dar, welcher durch den König beiseite gezogen wird, damit er hindurchgehen kann. Wenn in PT 549 Babi zurückweichen soll, dann ist dies möglicherweise ebenfalls eine Anspielung auf seine Rolle als Türhüter[4]. Allerdings scheint dem Verstorbenen an dieser Stelle zusätzlich noch ein Feuer (*bḫḫw*) den Weg zu versperren[5]. Philippe Derchain vermutet einen Zusammenhang zwischen diesem Feuer und dem Phallus des Babi, den er als Ursprungsort des Feuers betrachtet[6]. Um auch dieses Hindernis überwinden zu können, muß sich der Verstorbene mit Horus identifizieren, denn das, was Horus durchläßt – also das Feuer –, das läßt den Verstorbenen (als Horus) natürlich ebenfalls passieren. Horus wiederum gilt ebenso als Gegner des Babi[7].

Die Tatsache, daß sich der verstorbene König in PT 320 zunächst noch mit dem Dämon Babi identifizieren will, um wie er zum Herrn der Nacht zu werden, weist im übrigen darauf hin, daß Babi in den Pyramidentexten nicht ausschließlich als Bedro-

---

[1] Vgl. Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 37. Dieser Terminus scheint eine Kombination aus *jsd* (in den Pyramidentexten für den Speichel des Seth verwendet) und *jšš* (dort für den Speichel des Horus) zu sein. Vgl. auch *sšd* in CT 396 (V, 74x) und CT 397 (V, 87a).

[2] Zandee, *Death*, S. 134, B.3.g geht hier von durch die Götter geschöpftem Wasser zum Löschen des Feuers aus. Borghouts, *Papyrus Leiden I 348*, S. 101, § 184 interpretiert *jknt* als Ort ("Höhle" ?). Vgl. auch Barguet in *RdE* 22 (1970), S. 8.

[3] Für dieses Charakteristikum des sexuell hyperaktiven pavian- bzw. hundegestaltigen Dämons vgl. Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 33-36. Für den Phallus als Türriegel s. auch das Mundöffnungsritual (Szene 74B) und das Opferritual Amenophis' I. (Szene 26), in denen der Türriegel als Phallus des Seth bezeichnet wird; vgl. Otto, *Mundöffnungsritual* II, S. 168f und H. Roeder, *Auge*, S. 230 und 239.

[4] Und weniger ein Hinweis auf einen gefährlichen Pavian, der analog zu den Schlangen der Schlangensprüche gebannt werden muß, wie Sethe, *Komm.* V, S. 278 es zu vermuten scheint. In TB 125 (116f) wird Babi allerdings eine andere Rolle im Jenseits zugewiesen, er dient als Fresser der "Eingeweide der Ältesten" beim Totengericht.

[5] Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 236 sagt dazu: "Ordinarily the double doors of heaven are open; not so here. They are locked and the way is barred by flames to those not qualified". Zu Feuer als Bedrohung vgl. Zandee, *Death*, S. 133-142, besonders S. 134, B.3.g, mit einem Verweis auf ein Unterweltstor des Pfortenbuches, 8. Stunde, 54. Szene, Achte Pforte) mit dem Namen *bḫḫj*; vgl. jedoch auch S. 136, B.3.o mit Hinweis auf PT 260 § 323d, in dem es heißt: "Nicht wird Unas eurer Flamme (*ns*) übergeben sein, ihr Götter". Es handelt sich hier möglicherweise um Torgottheiten oder die Götter des Totengerichts, ihre Flamme würde den Verstorbenen im Falle seiner Schuld verzehren; vgl. Zandee, *ibid.*, S. 281; sowie für das Feuer als Bedrohung Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 104 und Goyon, *Papyrus du Louvre N. 3279*, S. 31 n. 3 mit zahlreichen Beispielen.

[6] Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 35f, es liegt eine Assoziation mit dem wie Feuer brennenden giftigen Sperma des Dämons vor. Bei Derchain finden sich auch weitere Hinweise auf die Verbindung von Babi mit Feuer als Hüter einer Windung des Feuersees, z.B. TB 17 (nach *Urk.* V, 66-69, Abschnitt 26).

[7] Vgl. P. Bremner-Rhind 14, 12-14 und Otto in *LÄ* I, 675 (s.v. *Bebon*).

hung aufgefaßt wurde. Die negative Gewichtung seines Charakters nimmt mit der Zeit jedoch stetig zu. Im Verlauf des Neuen Reiches erhält er einen immer schlechteren Ruf, bis er schließlich mit Seth identifiziert wird[1]. Beide Götter weisen bereits in den Pyramidentexten die gleiche ausufernde Potenz, das wie Feuer brennende Sperma und die rote Farbe als gemeinsame Charakteristika auf. Beide werden sie als Sohn der Nut bezeichnet (für Babi CT 359 (V, 12e, Variante TIL^{a})[2]), und Babi wird ebenfalls mit *Nbḏ*, einer Erscheinungsform des Seth, identifiziert (P. Bremner-Rhind, 14, 13-15)[3]. Allerdings sehen Spätzeittexte Seth und Babi noch immer als zwei verschiedene Wesen an, wobei eventuell an Babi als Begleiter oder Angehörigen des Gefolges des Seth gedacht wurde[4]. Plutarch (Kapitel 49 und 62) bezeichnet Bebon als "Gefährten" (ᶜεταιρος) des Typhon (Seth), berichtet zusätzlich aber, daß Manetho Bebon lediglich als anderen Namen des Typhon ansah.

III.1.3 Weitere sonst nicht behandelte Dämonen

Es bleiben neben dem Dämon Babi und den bereits in diversen anderen Kapiteln besprochenen Dämonen (vergleiche die Einführung III.1.1) nur noch einige wenige Dämonen übrig, die in der vorliegenden Untersuchung an keiner anderen Stelle Behandlung finden konnten und als Gefahr für den verstorbenen König aufgefaßt wurden. In diesem kurzen Kapitel sollen die betreffenden Belege der Pyramidentexte zusammengestellt werden.

Zunächst ist hier der bei Teti, Pepi I., Neith und Udjebten überlieferte Spruch PT 324 § 522a-523c zu betrachten, in dem zwei weibliche Dämonen genannt werden: "Sei gegrüßt, du ewiges weibliches Nilpferd (*dbt nḥḥwt*)[5]. Bist du (feindlich) gegen Teti gekommen (*jn jj.n=ṯ jr (T.)/*) als ewiges Nilpferd? Er hat eines der beiden *3ms*-Zepter[6] des Horus ausgerissen (*sḫs*)[7] gegen dich /// [und hat dich?] damit /// [geschlagen (*ḥwj*)?]. Sei gegrüßt, du unheilvolle Eselin (*jᶜ3t hjwt*)[8]. Bist du (feindlich) gegen Teti gekommen (*jn jj.n=ṯ jr (T.)/*) als unheilvolle Eselin? Er hat dich geschlagen (*ḥwj*) mit dem Schwanz (*sd*) /// [der gewachsen ist?] im See des Osiris". Leider ist der Spruch an einigen für die Bedeutung wichtigen Stellen zerstört, dennoch sind die vorgenommenen Ergänzungen aus dem Kontext heraus als recht wahr-

---

1 Vgl. Schott, *Mythe*, S. 70f und Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 32f. Borghouts Ansicht, *FS Westendorf* II, S. 709: "Indeed the bad reputation of Baba only dates to the New Kingdom where he is finally even put on a par with Seth" ist zeitlich wohl zu spät angesetzt.

2 Faulkner, *Coffin Texts* II, S. 3.

3 Vgl. Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 35 und S. 43-46; Borghouts in *FS Westendorf* II, S. 709 n. 63 bezweifelt aber, daß auch Babi im Bug der Sonnenbarke die Funktion des Seth als Verteidiger des Sonnengottes einnimmt.

4 Vgl. Caminos in *JEA* 58 (1972), S. 222f und Hopfner, *Plutarch* II, S. 216f.

5 Vgl. Faulkner, Coffin Texts II, S. 131f mit n. 7 für CT 487 (VI, 66s), Altenmüller in *BSEG* 13 (1989), S. 16-19 und den Kommentar von Behrmann, *Nilpferd* I, Dok. 112c und 122d. Behrmann will in Ableitung von *nḥj* – "erbitten" nicht "Ewiges weibliches Nilpferd" sondern "Um Schonung angeflehtes Nilpferdweibchen" übersetzen.

6 Für die Verwendung dieser Machtzeichen in diesem Spruch vgl. Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 28.

7 Vgl. PT 163 § 97a, in dem Seth daran gehindert werden soll, das Horusauge auszureißen (*sḫs*). S. auch Sethe, *Komm.* II, S. 403.

8 Zur Identifikation dieses weiblichen Dämons vgl. Edel in *ZÄS* 81 (1956), S. 10f mit Verweis auf eine Parallelstelle in der Pyramide der Königin Udjebten. Für die Übersetzung von *hjwt* als "Brüllende" vgl. Ward in *JNES* 37 (1978), S. 23ff und S. 27: "*Hjw* thus indicates a 'braying ass' in some contexts, a 'hissing serpent' in others, and we can dispense with the current translation of both words as 'monster'".

scheinlich anzusehen. Kurt Sethe[1] geht, basierend auf syntaktischen Parallelen zu Zaubersprüchen (Zaubersprüche für Mutter und Kind), davon aus, daß es sich um einen Zauberspruch gegen Krankheiten handelt, welche hier als zwei (diese verursachende) Dämoninnen beschrieben sind. Des weiteren macht er darauf aufmerksam, daß Nilpferd und Esel in späteren religiösen Texten als typische Sethtiere erscheinen, für die Verbindung zum Osiris-Seth-Horus Mythenkreis spricht ebenfalls die Verwendung der Schlaginstrumente von Horus und Osiris[2]. Allerdings werden mit Seth sonst nur männliche Tiere identifiziert, weibliche Tiere haben üblicherweise einen positiv fürsorgenden Charakter[3]. Wolfhart Westendorf[4] ist Sethe in der Interpretation dieser Stelle als Zauberspruch gegen Krankheit gefolgt, wobei er darauf hinwies, daß der Beginn von PT 324 § 520a-521d die Ankündigung einer mythischen Heilung des Horus von einer Krankheit seiner Schläfe (*smꜣ*) mit Hilfe von Speichel (*psg*) enthält. Westendorf spricht von der *hjt*-Krankheit, eben verursacht durch den weiblichen Eselsdämon (*jꜥꜣt hjw(t)*) und ebenso den weiblichen Nilpferddämon (*dbt nḥḥwt*). Gedacht ist hier anscheinend wiederum an eine Vergiftung durch den giftigen Samen (*sic*) der beiden weiblichen Incubus-Dämonen. Ungewöhnlich ist es dagegen, daß Horus zwar von einer Krankheit geheilt werden soll (§ 520a-521d), die beiden Dämonen (als Verursacher der Krankheit) jedoch formell begrüßt und höflich gefragt werden, ob sie dem verstorbenen König zu nahe gekommen sind. Da diese Dämoninnen in § 522c und § 523c geschlagen werden, soll hier analog zur Beseitigung der Krankheit des Horus erneut ihre Distanzierung vom verstorbenen Herrscher erreicht werden. Ebenso schwierig zu erklären ist die Fortsetzung des Spruches in § 524a-d: "Sei gegrüßt, o Chnum, der bestraft wurde (*bḥn*). Möge er[5] den Teti wieder aufbauen. Du bist diese seine *ꜥmꜥ*-Pflanze, die sein (des Königs) Fuß /// [niedertritt ?], der sich nicht losmacht (?, *wrm*)[6] von seinen Zehen. Du (Chnum ?) bist einer der beiden Pfeiler des großen Hauses". Die ganze Passage ist unverständlich, Chnum, der in den Pyramidentexten nur selten und dem Verstorbenen ausschließlich wohlgesonnen genannt wird[7], ist nur an dieser Stelle anscheinend negativ aufgefaßt, denn dieser Passus entspricht in seiner Struktur dem Abschnitt über die beiden Dämoninnen[8]. Warum der Gott allerdings bestraft wird, und in welcher Form diese Bestrafung geschieht (Nie-

---

[1] Sethe, *Komm.* II, S. 401-405, sowie Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 103f. Auch Westendorf in *ZÄS* 96 (1970), S. 147f weist auf die Verbindung zu Seth hin, wie allgemein ebenso Ward in *JNES* 37 (1978), S. 23ff, S. 25f äußert er sich in dieser Hinsicht für die vorliegende Stelle allerdings eher zurückhaltend. Behrmann, *Nilpferd* II, S. 160 (sowie allgemein S. 71-75) weist ohnehin für das Alte Reich eine Beziehung zwischen Seth und dem Nilpferd zurück, ihre Argumente sind jedoch nicht überzeugend. Seth kann selbstverständlich im heterogenen Textcorpus der Pyramidentexte unterschiedliche Wesenszüge mehr oder weniger deutlich tragen.

[2] Vgl. Piccione in *FS Wente*, S. 339.

[3] So auch Säve-Söderbergh, *Hippopotamus Hunting*, S. 46f mit n. 1 auf S. 47.

[4] Westendorf in *ZÄS* 96 (1970), S. 147f und Behrmann, *Nilpferd* II, S. 56. Anders jedoch Altenmüller in *BSEG* 13 (1989), S. 16-19, der einen "Wegespruch" gegen Wesen, die sich dem Verstorbenen in den Weg stellen, vermutet.

[5] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 103f mit n. 17 übersetzt hier: "mögest du".

[6] Für diese Übersetzung vgl. Sethe, *Komm.* II, S. 407, zur ganzen Passage Allen, *Inflection*, S. 298, § 442.

[7] In PT 300 § 445a, PT 522 § 1227d, PT 586 A § 1585b und PT 625 § 1769b ist Chnum dem Verstorbenen in Verbindung mit dem Himmelsfährmann beim Aufstieg zum Himmel behilflich. Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 238 n. 4 will in PT 586 A statt der analog zu den anderen Sprüchen zu erwartenden Fähre die Himmelsleiter rekonstruieren. In PT 524 § 1238a wird der Verstorbene als Sohn des Chnum bezeichnet.

[8] Vgl. Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 104 n. 18 und Sethe, *Komm.* II, S. 405-407, *bḥn* wird ebenfalls für die "Unschädlichmachung" eines Giftes verwendet, *WB* I, S. 468.

dertreten wie die *ʿmʿ*-Pflanze ?), und ob der "Pfeiler des großen Hauses" nicht positiv zu werten ist, bleibt dem Verfasser unklar.

An dieser Stelle ist es von Interesse festzuhalten, daß in den Pyramidentexten von den relativ wenigen dort genannten Dämonen eine größere Zahl weiblichen Geschlechts sind, wie neben den soeben besprochenen außerdem die in Kapitel III.1.4 behandelte *Bdšt* (PT 343 § 558a-b), in Kapitel I.4.13 die Meerkatzen (*g(j)ft.w*) als Torwächter (PT 254 § 286b-c), oder ebenfalls in Kapitel III.1.4 die Widersacherinnen (*Ḏ3t.wt*) des Hauses der Seele (PT 666 B § 1930e-1931c).

Ein anderer (männlicher) Dämon scheint dagegen in drei Sprüchen der Pyramidentexte eine Rolle zu spielen, die ausschließlich in den Pyramiden von Teti und Pepi I. belegt sind, wobei er – wie bereits für Babi festgestellt wurde – anscheinend sowohl positive wie auch negative Züge aufweist. Der Schlangenspruch PT 391 § 687a-d lautet: "Zweimal zu sagen: Auf deine Seite (*ḥr gs=k*)! Bleibe liegen (*sḏr*)! Entschlüpfe (*ḫtt*)! Entschlüpfe (*ḫtt*)! Komme nicht heran! Komme nicht heran! O *Tšjj*, erlöse (*snj*) den Teti, schütze (*nh*) den Teti! Deine Botschaft (*wpt*) ist kühl (*qbḥt*), dein Testament (*jmjt-pr*) ist empfangen (*jjt*), was vor dir ist (*tpt-ʿw=k*), ist ruhig (*hrtj*)"[1]. PT 375 § 660a-c behandelt dasselbe Wesen: "*Tšjj* schützt (*nh*) Teti, *Tšjj* erlöst (*snj*) Teti (von dem Übel). Bringe deine Botschaft (*wpt*), Bote des *Tšjj*, bringe deine Botschaft, indem sie kühl (*qbḥ*) ist, Bote des *Tšjj*. Mögest du nicht kommen gegen (*ḥr*, lit. über) Teti, den Sohn eines Großen, o Operationsmesser (?, *ḏwʿ*), das entmannt (*ṯsb*)" wie auch PT 376 § 661a-c: "O Operationsmesser (?, *ḏwʿ*), das entmannt (*ṯsb*). O Scheinender (*Wbnj*), o Scheinender, o *Wnt*, o *Wnt*. O Schiffer, seine Kleider sind für die Tagesbarke". Der zuletzt zitierte Spruch, in dem die Hilfe des Sonnengottes angerufen wird[2], nennt zwar *Tšjj* nicht mehr, aber durch das Operationsmesser (?, *ḏwʿ*) besteht eine enge Beziehung zum vorangehenden Spruch. Kurt Sethe[3] versuchte, *Tšjj* als ein Wesen zu erklären, das Menschen aus dem Leben abberuft, wie der Tod, das Schicksal oder ein Gott der Toten. Diese Annahme beruht darauf, daß die Botschaft, die in PT 391 § 687d von *Tšjj* selbst gebracht wird, in PT 375 § 660b dann durch einen Boten des *Tšjj*, nicht unbedingt – wie gefordert – angenehm kühl sein muß, sondern auch unangenehm fordernd sein könnte, mit welchem Inhalt auch immer. Das "Operationsmesser, das entmannt" (*ḏwʿ ṯsbw*) – es könnte sich dabei um einen stehenden Ausdruck handeln, der den Boten des *Tšjj* als Boten eines jähen Todes benennt – nimmt eine weitere ungewöhnliche Stellung ein, denn es ist nicht klar, woran dabei gedacht wurde[4]. Die Übersetzung beruht auf den Überlegungen Sethes, der das Phallus-Determinativ (Gardiner, *Signlist* D 52) zur Bedeutungsbestimmung heranzog. Es ist jedoch sehr fraglich, ob es sich hier um eine Anspielung auf die Kastration des Seth handelt (vergleiche den Schlangenspruch PT 277 § 418a-b: "Horus ist wegen seines Auges gefallen (*ḫr*), der Stier / Seth ist wegen seiner Hoden gestürzt (*sbn*). Falle (*ḫr*)! Gleite davon (*sbn*)!"), wie vermutet wurde[5]. Die beiden Sprüche PT 375 und PT 376 gehören ihrem Inhalt nach nicht in den Kontext des Horus-Seth Mythos. Tycho Mrsich kommt insgesamt zu dem Schluß, daß *Tšjj* sich gegenüber dem verstor-

[1] Anders die abweichende Übersetzung bei Mrsich in *SAK* 2 (1975), S. 199.

[2] So Sethe, *Komm.* III, S. 216f.

[3] Sethe, *Komm.* III, S. 214. Vgl. auch Sander-Hansen, *Begriff*, S. 6f. Zur Herleitung des Namens dieses Dämons vgl. die unterschiedlichen Vorschläge bei Sethe, *ibid.* und Mrsich in *SAK* 2 (1975), S. 206 n. 85.

[4] Das Operationsmesser *ḏwʿ* ist aus medizinischen Texten bekannt, vgl. Sethe, *Komm.* III, S. 215.

[5] Vgl. hierzu die ausführliche, allerdings sehr komplizierte Diskussion bei Mrsich in *SAK* 2 (1975), S. 203-206 mit n. 85 und S. 209f.

benen König in diesen Sprüchen eher positiv als negativ verhält. PT 391 ist aufgrund seiner Formulierungen in § 687a-b als Schlangenspruch aufzufassen (vergleiche allgemein Kapitel IV) und PT 375 könnte ebenfalls mit seinen Schutzformeln darauf hinzielen, so daß Mrsich wahrscheinlich zurecht folgert, daß *Tšjj* hier analog zu Mafdet als Helfer bei der Bekämpfung von Schlangen auftritt. Dennoch stellt auch dieser Dämon vermutlich eine potentielle Bedrohung dar, deren Form derzeit nicht genauer bestimmt werden kann.

Eine letzte ungewöhnliche Erscheinung soll hier zum Schluß Erwähnung finden. Es handelt sich zwar um ein Lebewesen, dem Determinativ (Gardiner, *Signlist* M 2 mit Varianten) nach um eine Pflanze, ihr Aussehen läßt sich jedoch nicht näher bestimmen, da diese Bezeichnung ansonsten unbekannt ist, PT 504 § 1083c-1084a: "O Dornbusch (?, *bꜣgs*), entferne (*dr*) dich von seinem Weg, damit er für sich die südliche Gegend der Jarugefilde (in Besitz) nimmt". Die Übersetzung "Dornbusch" beruht erneut auf einer Überlegung von Kurt Sethe[1], der analog zu *bꜣgsw* – "Dolch" eine Parallele zu den spitzen Dornen zog; mangels eines besseren Vorschlages beläßt es der Verfasser bei dieser Interpretation. Ob es sich bei dieser Pflanze um einen Dämon handelt, wie es in Ägypten zahlreiche Baumgöttinnen gibt[2], läßt sich nur vermuten. Da in den Pyramidentexten sonst jedoch keine Pflanzen als Behinderung des Verstorbenen auftreten, liegt es nahe, hinter diesem Gewächs ebenfalls einen personifizierten Widersacher zu sehen, der den Verstorbenen auf seinen Wegen im Jenseits zu den Jarugefilden aufhalten könnte. Eine Behinderung des eigentlichen Aufstiegs zum Himmel liegt wohl nicht vor, da der Verstorbene bereits im Jenseits angekommen ist.

III.1.4 Die Feinde des Sonnengottes als Feinde des Verstorbenen

Als Feinde des Sonnengottes gelten gemeinhin die chaotischen Mächte der Finsternis, denn sie bedrohen ihn auf seiner nächtlichen Reise. Apophis, der seit den Sargtexten den Status eines Erzfeindes des Re erlangte, ist in den Pyramidentexten jedoch noch nicht belegt. Der in späterer Zeit mit Apophis assoziierte Gott Seth trägt in diesem Textcorpus noch die Hauptlast der Feindschaft zu Osiris und nur ganz marginal auch die gegenüber dem Sonnengott, denn dieser befreit den Verstorbenen als Osiris aus der von Seth verursachten Totenstarre (Verwesung, Kapitel III.2.5)[3], er löst die Fesseln des Verstorbenen (Kapitel III.2.6), er schützt den Verstorbenen vor dem, was "übel gegen ihn getan wurde" (*m-ꜥ jrjjt jr=f ḏw*) und er schlägt (*ḥwj*) für ihn das Unheil (*sḏb*) (Kapitel III.2.8). Außerdem vertreibt Re die Feinde des Verstorbenen in der Dunkelheit und erweckt Osiris aus seinem Todesschlaf (Kapitel III.2.4). Darüber hinaus holt er ihn zu sich in die Sonnenbarke, um ihn auf seiner Fahrt als Begleiter und Helfer mitzunehmen. Die feindlichen Handlungen des Gottes Seth sind in den Pyramidentexten allerdings auf den Osiris-Seth-Horus Mythenkreis beschränkt und betreffen nicht eigentlich den Sonnengott. Als gemeinsamer Feind von Re und Osiris wird Seth jedoch z.B. in einem Spätzeitritual betrachtet, dem Buch zum Schutze der *nšmt*-Barke: "Ce rebelle (*sbj*) qui va finir (*sbj*) au feu (*ẖt*), ce rebelle (*sbj*) ennemi (*ḫftj*) de Rê, ce rebelle (*sbj*) ennemi (*ḫftj*) de la barque-*nšm.t*, ce rebelle (*sbj*) ennemi

[1] Vgl. Sethe, *Komm.* IV, S. 356.

[2] Vgl. Buhl in *JNES* 6 (1947), S. 80-97.

[3] S. auch PT 576 § 1500b: "Der in *Ndjt* ist, regt sich, sein Kopf ist erhoben durch Re" und § 1503a: "Sein Kopf ist erhoben durch Re..." sowie Thausing, *Auferstehungsgedanke*, S. 33f.

(*ḫftj*) d'Osiris qui est à la tête de l'Occident"[1]. In P. Brooklyn 47.218.48 + 85 (3, 2-6) werden die Rebellen gegen Re ebenfalls in direktem Zusammenhang mit Seth als Feind des Osiris genannt[2].

Die allermeisten Aggressionen, die in den Pyramidentexten erwähnt werden, von welchem Wesen auch immer verübt, richten sich gegen Osiris bzw. gegen den mit ihm identifizierten verstorbenen König. Nur einige wenige Sprüche der Pyramidentexte enthalten vorsichtige Andeutungen auf Feinde des Sonnengottes. Bei ihnen handelt es sich durchweg um Dämonen, die zumeist in anderen Kapiteln dieser Arbeit behandelt werden. Dies läßt jedoch erkennen, daß die Feinde des Re mit den Feinden des Verstorbenen oftmals identisch sind.

Zunächst einmal sind hier die *ms.w Bdšt* bzw. *Bdšt* selber zu behandeln. Dieser weibliche Dämon in Schlangengestalt, dessen Name etwa mit "Die Schwache" oder "Die Ohnmächtige" übersetzt werden kann[3], wird vor allem in magischen Texten aus der Zeit nach dem Alten Reich erwähnt. Die Dämonin und ihre Brut (die "Kinder der Ohnmächtigen")[4] werden mit der Rebellion des ersten Göttergeschlechts gegen den Sonnengott auf der Feuer- oder Flammeninsel in Verbindung gebracht. Dieser "Urhügel" gilt als Geburtsort des Sonnengottes und aller anderen Götter. Die Kinder dieser Dämonin werden in den Pyramidentexten nicht erwähnt, und nur ein Spruch nennt *Bdšt* selbst: In PT 343 § 558a-b wird diese "Ohnmächtige" (*Bdšt*) ins Feuer geworfen: "Es kommt die Ohnmächtige, es brennt das Feuerbecken (*ꜥḫ*). Die 'Diener' (*jmj.w st-ꜥ*)[5] stehen da, damit ein Mahl dem Teti gegeben ist". Dieser in den Pyramiden von Teti, Merenre I. und Pepi II. aufgezeichnete Spruch beschreibt ein rituelles Feindvernichtungsopfer. Selbst wenn er nicht direkt eine Bedrohung des Verstorbenen beinhaltet, muß doch geschlossen werden, daß die Vernichtung der Dämonin zum Schutz des Verstorbenen geschah, wie die Pyramidentexte in ihrer Gesamtheit seinem Schutz dienten und nicht dem des Sonnengottes, der in diesem Spruch ohnedies nicht genannt wird.

Die als nächstes zu betrachtenden Dämonen sind die *nṯr.w ṯḥṯḥ* – die "störenden Götter". Sie werden, wie in Kapitel III.1.1 erläutert, allgemein als Götter bezeichnet. PT 607 § 1701a-d lautet nun: "Spruch: Merenre wurde von Nun erschaffen, durch

---

[1] Nach Goyon in *Kêmi* 19 (1969), S. 38f (P. New York, MMA 35.9.21 (34, 6) und Dendera). Vgl. Bickel in *FS Hornung*, S. 43ff zur Abwehr der Feinde des Sonnengottes und für eine mögliche Identiät von Schlangen in den Pyramidentexten mit Apophis.

[2] Sauneron, *Traité d'ophiologie*, S. 61f.

[3] Mercer, *Pyramid Texts* IV, S. 69 (Excursus XVI) sieht in dieser Dämonin und Feindin des Sonnengottes eine Schlange und Göttin des Feuers.

[4] Vgl. Kees in *ZÄS* 78 (1942), S. 42, 44, 45 und 49 mit Verweis auf TB 17 (9-10, 204-208) (= *Urk.* V, 7 und 52). Vgl. auch De Buck, *Oerheuvel*, S. 37-40 und den Cairo Calendar (P. Cairo JE 86637) recto IX, 7; recto XI, 10 + 12; recto XXIX, 9 (IV. Peret Tag 22 als Tag ihrer Tötung); verso VI, 13 (III. Schemu Tag 24; ebenfalls Tag ihrer Tötung). Viele Nennungen dieser Götterfeinde werden durch eine Schlange determiniert, in deren Rücken Messer stecken. Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 101-104 und 142 gibt weitere Quellen an und weist darauf hin, daß *ms.w Bštw*, "Kinder der Rebellion" im Neuen Reich zu einer Bezeichnung für diesseitige Feinde wurde. Nach Leitz in *GM* 100 (1987), S. 50 mit n. 10 handelt es sich bei den *ms.w Bdšt* um vier Schlangendämonen, deren erster *Wꜣmmtj* genannt wurde (vgl. zu diesem TB 125 (78)), vgl. zudem ihre Nennung in P. Brooklyn 47.218.48 + 85 (1, 21-22), Sauneron, *Traité d'ophiologie*, S. 14f und S. 163. Zu den Waffen des Re in diesem Kampf vgl. PT 258 § 311c und PT 259 § 315c und Altenmüller, *ibid.*, S. 104 und 108f mit PT 469 § 908e für die *mꜥꜣ.wt*-Stöcke als Waffen des Chentiirti in Letopolis, die das Übel des Verstorbenen entfernen (vgl. Kapitel III.2.8). S. ebenso Zandee, *Death*, S. 294f, C.7.c.

[5] Lit. "Die zu Händen Seienden", s. auch PT 273-274 § 398b; vgl. für diesen Priestertitel, hinter dem sich *contra* Otto wohl kaum ein Dämon verbirgt, Otto in *AnOr* 17 (1938), S. 26 mit n. 5.

seine linke Hand als Kind, (noch) nicht gab es die Weisheit (*s33t*) des Merenre. Er hat Merenre vor störenden Göttern (*nṯr.w ṯhṯh*)[1] bewahrt (*nḥm*), und er wird Merenre nicht den störenden Göttern (*nṯr.w ṯhṯh*) übergeben". In diesem Spruch werden diese störenden Götter zwar nicht näher beschrieben, Sethe und Mercer verweisen allerdings auf das Determinativ eines Perlenhalskragens für das Wort *ṯhṯh* bei der Version Merenres I. (Gardiner, *Signlist* S 12), das ihrer Meinung nach diese Götter als Erdgötter oder -dämonen charakterisiert (vergleiche Kapitel I.4.1)[2]. In PT 272 § 392d bestreitet nun der Verstorbene, selbst zu diesen störenden Göttern zu gehören: "Dieser Unas ist der Erste der Gefolgsleute des Re (*šms.w Rꜥ*), nicht ist dieser Unas der Erste der störenden Götter (*nṯr.w ṯhṯh*)". Diese Aussage soll dem personifizierten Tor des Nun anzeigen, daß der Verstorbene loyal, gerecht und würdig ist, hindurchgelassen zu werden. Die "störenden Götter" werden erneut nicht näher bestimmt und sind vielleicht allgemein als "alle Götter, die stören könnten" zu verstehen; jedoch sind sie in direkten Gegensatz zu den Gefolgsleuten des Re gerückt. Sie sind also wahrscheinlich als Feinde des Sonnengottes[3] zu identifizieren. Um den Namen des Gottes Seth (*Stš*) zu erklären, haben die Ägypter zudem in späteren Zeiten eine Pseudo-Etymologie aufgestellt, indem sie eine Verbindung zu den Aktionsverben *t3š* bzw. *tš*(*tš*) herstellten, wie z.B. CT 595 (VI, 213i) zeigt: "I have cut the gang of Seth into pieces (*t3š.n=j sm3wt Stš*)"[4]. Das Gefolge des Seth – und damit auch der Gott selbst – wird hier zur Strafe für seine Verbrechen zerstückelt. Vielleicht sollen die *nṯr.w ṯhṯh* ebenso Seth und sein Gefolge bezeichnen, indem sie zwar keine "störenden", dafür vielmehr "zerstückelte" Götter darstellen (vergleiche auch Kapitel II.2.2). Eine weitere, eher unwahrscheinliche Möglichkeit wäre, wie in Kapitel I.4.8 erörtert, die Identifikation mit Cherti und Osiris. Hartwig Altenmüller interpretiert die "störenden Götter" allerdings als "Dämonen der Finsternis, die das Leben des jungen Sonnengottes bedrohen"[5], man könnte sich diese in der Erde oder Unterwelt hausenden Dämonen gut in Schlangengestalt vorstellen, wobei Seth und sein Gefolge ebenfalls enge Beziehungen zur Finsternis zeigen, vergleiche Kapitel III.2.4.

Auch die nächsten hier behandelten Sonnenfeinde wurden als Schlangen aufgefaßt, es handelt sich um die *hpjw*-Schlange und die *s3bt*-Schlangen. Die erstgenannte Schlange wird in PT 377 § 662c-d genannt, wo sie als "Die von den *ḥ3tj*-Herzen jener Götter lebt, die in Heliopolis sind"[6], bezeichnet wird. Neben diesem Schlangenspruch wird die *hpjw*-Schlange noch in PT 675 § 2001b-c erwähnt, in dem es heißt: "Der Schakal von Oberägypten steigt zu dir herab, wie Anubis an deine[7] Seite, wie die *hpjw*-Schlange, die Heliopolis vorsteht". Sie ist als chaotische Macht ein Feind des Sonnengottes und aller anderen Götter von Heliopolis und in dieser Rolle mit den durch Chentiirti besiegten *s3bt*-Schlangen in PT 519 § 1211a-1212f zu vergleichen.

---

[1] Vgl. *WB* V, S. 325 und Sethe, *Komm.* II, 135f.

[2] Sethe, *Komm.* III, S. 263 und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 338.

[3] Sethe, *Komm.* II, S. 136 vermutet hier Nebeldünste o.ä. als Feinde des Sonnengottes. S. auch Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 101.

[4] Die Übersetzung folgt Te Velde, *Seth*, S. 4.

[5] Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 101. Er übersetzt zudem in § 392a nicht "Hohes Tor" (*k3jt*, bei Unas und Teti), sondern vielmehr Urhügel (*k3*). Diese Übersetzung hält der Verf. einerseits wegen der femininen Endung für problematisch, andererseits würde der Urhügel als Lebewesen (Tor des Nun), das mit dem Verstorbenen einen Dialog führt, betrachtet. Dies erscheint dem Verf. sehr ungewöhnlich.

[6] Vgl. hierzu Borghouts, *Papyrus Leiden I 348*, S. 208 mit n. 3-4.

[7] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 289 mit n. 5 emendiert hier *gs=f* zu *gs=k*.

Dort heißt es: "Pepi ist dieser, der zwischen den beiden Schenkeln von Chentiirti ist, (in) dieser Nacht (*grḥ*), als er das Brot glättete, an diesem Tag des Abschneidens (*snt*) der Köpfe der *s3bt*-Schlangen[1]. Ergreife dir diesen deinen Lieblings-Speer (*mʿb3=k pw ḥswtj*)[2], deinen *m3wt*-Stab, der die Flüsse durchdringt, dessen beide Spitzen die Strahlen des Re sind, dessen beide Knochen (*qs.wj*) die Krallen der Mafdet sind, mit dem Pepi ihre Köpfe abschneidet (*šʿ*), der Widersacher (*ḏ3j.tjw*), die in den Opfergefilden sind". In diesem Spruch wird nicht das Messer der Göttin Mafdet (vergleiche Kapitel IV.4.1.6) erwähnt, sondern eine Art Harpune, die mit zwei Knochensplittern (*qs.wj*) symbolisch aus ihren Krallen gefertigt ist. Der Horusgott Chentiirti von Letopolis, mit dem der Verstorbene hier identifiziert wird, tötet so die Urfeinde des Sonnengottes in Schlangengestalt[3], welche als Widersacher in den Opfergefilden zugleich als seine eigenen Feinde identifiziert werden, mit Sonnenstrahlen als Spitzen der Harpune, die gleichzeitig die Krallen der Mafdet repräsentiert[4]. Für beide Schlangenarten sei weiterhin auf Kapitel IV verwiesen.

In PT 666 B § 1930e-1931b werden ebenfalls *Ḏ3t.wt* genannt: "Hüte dich vor jenen Menschen jenes Hauses der Seele, die schrecklich sind (*ḥrt*) und die widersetzlich sind (*ḏ3j*), in ihrem Namen: 'Widersacherinnen' (*Ḏ3t.wt*)! Lasse sie nicht deine Hand packen (*nḏr*) in jenem Haus der Seele". Dieses Haus der Seele (*pr-b3*) wurde bereits in Kapitel I.4.12 als Aufenthaltsort von Dämonen behandelt. Trotz ihrer Benennung als Menschen (*rmṯ*) wird es sich weder um verstorbene, noch um lebende Menschen handeln, wenn auch nicht sicher ist, daß diese Dämonen Schlangengestalt hatten. Vermutlich waren sie ursprünglich ebenfalls in PT 614 § 1740a-1741b genannt, leider ist der Spruch jedoch nur stark zerstört überliefert: "/// zu diesem Tor des Hauses der Seele (*ḥwt-b3*). Mögest du deine Hand gegen sie (die *Ḏ3t.wt*) ausstrecken (*rdj=k ʿ=k jr=sn*), wenn sie zu dir in Verbeugung kommen. Mögest du sie schlagen (*ḥwj*) mit /// /// wenn du erhoben wirst zu den Herren des Geehrtseins (*nb.w jm3ḫ*)". Zu vergleichen ist ebenfalls der ausschließlich in der Pyramide der Königin Neith aufgezeichnete PT 586 § 1582a, in dem es heißt: "Möge Neith scheinen (*psḏ*) wie Re, die Widersetzlichkeit (*ḏ3t*) vertreibend (*dr*), die Rechtschaffenheit (*m3ʿt*) errichtend (*sʿḥʿ*) hinter Re". Dieser Spruch weist darauf hin, daß *ḏ3t* und *Ḏ3t.wt* bzw. *ḏ3j.tjw* nicht nur

---

[1] Vgl. CT 686 (VI, 316f-g): "...and the hearts of the gods are glad when they see me on that day of smashing the heads of the mottled (*s3bt*) snakes with these throw-sticks which belong to me" sowie CT 377 (V, 40).

[2] Die Übersetzung folgt hier Sethe, *Komm.* V, S. 111f.

[3] S. zu den *s3bt*-Schlangen Kees in *ZÄS* 60 (1925), S. 4, ders., *Farbensymbolik*, S. 467, Junker, *Onurislegende*, S. 41, Cherf in *ZÄS* 109 (1982), S. 88 n. 12 und vor allem Borghouts, *Papyrus Leiden I 348*, S. 199-209 Excursus II (besonders S. 206 für die Feindschaft des Chentiirti als Horus von Letopolis gegen diese Urschlangen), der *ibid.*, S. 199 für das Glätten der Brote in der Nacht wiederum auf das Fest *jḫt-t3wj* von Letopolis verweist, bei dem die Feinde des Osiris vernichtet werden (s. Kapitel I.3.4). Für diese Stelle ist es bedeutsam, daß Plutarch, *Moralia* V, Kapitel 50 davon berichtet, daß in Hermopolis eine Statue des Typhon (Seth) in Gestalt eines Nilpferdes existierte, auf dessen Rücken ein Falke mit einer Schlange kämpfte, und daß für das Fest der mit dem Sarg des Osiris aus Byblos heimkehrenden Isis am 17. Tag des Monats Tybi Opferbrote mit dem Bild eines gebundenen Nilpferdes gestempelt wurden.

Zu PT 519 vgl. des weiteren Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 404 und Säve-Söderbergh, *Hippopotamus Hunting*, S. 33. Der Papyrus Brooklyn 47.218.48 + 85 mit Rezepten gegen Schlangenbisse erwähnt keinerlei bunte (*s3bt*) Schlangen, eine biologische Beschreibung liegt mit dieser Bezeichnung nicht vor; vgl. Fischer-Elfert in *Enchoria* 18 (1991), S. 234.

[4] Borghouts, *Papyrus Leiden I 348*, S. 209 weist darauf hin, daß der Mythos von Chentiirti, der die *s3bt*-Schlangen besiegt, so viele Gemeinsamkeiten mit dem Horus-Seth Mythos hat, daß die Protagonisten beider Mythen die Rollen miteinander tauschen konnten.

als Ausgeburten der *jsft* betrachtet wurden, sondern zugleich auch der Dunkelheit[1] – wohl der Urfinsternis *kkw* –, denn das Sonnenlicht hat sie vertrieben und *mȝꜥt* an ihre Stelle gesetzt. In dem leider an entscheidender Stelle zerstörten Spruch PT 603 § 1677a sind daher folgerichtig erneut unterweltliche Gegner des Verstorbenen aus der Finsternis beschrieben: "Er (der Verstorbene) hat den See durchfahren, er hat die Unterwelt (*Dȝt*) durchzogen, nicht widersetzt sich (*ḏȝj*) /// seinen Füßen". In diesem Sinne lautet auch PT 658 § 1857a: "Horus hat dir deine Feinde (*ẖftj.w*) unter dich gegeben, indem sie wahrhaft feindlich (*ḏȝwjj mȝꜥwjj*) sind".

Ein weiterer Schlangendämon, der jedoch dem Verstorbenen gegenüber ebenso eine positive Rolle einnehmen konnte (vergleiche Kapitel I.2.1), ist Nehebkau[2]. PT 229 § 229a-c berichtet: "Spruch: Dieses hier ist die Kralle (*ꜥnt*) des Atum, die auf dem Wirbel des Rückenmarks der Nehebkau-Schlange ist und den Aufruhr (*ẖnnw*) in Hermopolis beendet (*ssȝ*). Falle (*ẖr*), gleite davon (*sbn*)!". Mit diesem Aufruhr ist die Rebellion der schlangengestaltigen Götterfeinde gegen den Sonnengott auf der Feuerinsel (Urhügel) von Hermopolis (oder Heliopolis) gemeint[3]. Atum überwindet als abendliche Form des Sonnengottes die Feinde des Verstorbenen und damit gleichzeitig seine eigenen im Chaos angesiedelten Feinde, die schlangengestaltigen Urmächte. Von Nehebkau heißt es weiterhin in PT 727 § 2255a: "Nehebkau verbrennt (*(j)ȝm*) durch den Samen (= Gift, *mtwt*)", und in PT 510 § 1146a-b wird erwähnt, daß er aus den Urgewässern entstanden ist.

Noch drei weitere Sprüche der Pyramidentexte enthalten Andeutungen über die Vernichtung der Feinde des Sonnengottes, bei denen es sich mit Sicherheit wiederum um schlangengestaltige Chaosdämonen handelt. In den miteinander verwandten Sprüchen PT 254 § 276b und PT 255 § 295c, die beide in Kapitel I.2.3 behandelt wurden, heißt es: "Die Flamme des Gluthauches (*nsr hh*) ist gegen euch (gerichtet), die ihr um die Kapelle (*kȝr*) seid". Mit der Kapelle ist höchstwahrscheinlich die Kapelle der Sonnenbarke gemeint, denn PT 254 fährt fort (§ 276c): "O großer Gott, dessen Namen nicht gekannt wird, ein Mahl (ist) auf dem Platz für den alleinigen Herrn". In diesem Gott ist wohl Re oder Atum zu erkennen. In PT 251[4] § 270a-c ist der Verstorbene mit einem "scharfen und starken Horn (*ḥnwt spdt nḫt*)" ausgestattet, das scharf wie ein Messer ist. Von diesem Horn heißt es in § 270d: "Diejenige, die Übel (*šnw*) entfernt (*wḏꜥ*) vor dem Stier (dem Sonnengott?), die schwach macht (*sȝhd*) diejenigen, die in der Finsternis (*kkw*) sind". Paragraph § 271a fährt fort: "Unas hat die zu Bestrafenden zerschmettert (*jw dȝ.n (W.)/ ss.w*), Unas hat ihre Stirn zerschlagen (*sqr.n (W.)/ ḥȝt=sn*)". Unas befindet sich hier auf dem Weg zu Re, und weil er dessen Feinde beseitigt, die sich in ewiger Dunkelheit befinden und bestraft werden müssen, kann er in § 271b auch für sich feststellen, daß er nicht mehr von Feinden behindert wird: "Nicht wird (der Arm des) Unas abgewehrt (*ḫsf*) werden am Horizont". Ebenso kann ihn die "Patrouille derer mit feindseligem Gesicht (*pḫrt nt ꜥḥꜥw ḥr*)" (§ 269b) nicht mehr daran hindern. Der Spruch behandelt das morgendliche Hervorkommen der Sonne am

---

[1] Cannuyer in GM 73 (1984), S. 17 mit n. 37-39 verweist darauf, daß neben *grḥ* auch *ḏȝw* ein Synonym für "Nacht" ist und *ḏȝjt* "schlechte Handlungen" bezeichnet.

[2] Vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 399 für Literatur zu Nehebkau als Feind in Schlangengestalt und seine Identität mit Apophis sowie weitere Quellen wie CT 377 (V, 39c-40h) und CT 885 (VII, 98d-j) und seine Rolle als einer der 42 Totenrichter in TB 125 (99); vgl. auch Shorter in *JEA* 21 (1935), S. 41-48, Zandee, *Death*, S. 47 und Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 98 und S. 175.

[3] Vgl. Altenmüller, *Apotropaia* I, S.101-105 und das weiterführende Material bei Sethe, *Komm.* I, S. 190f.

[4] Vgl. zu diesem Spruch Goedicke in *VA* 8 (1992), S. 7-16 mit älterer Literatur.

Horizont aus der Finsternis der Nacht mit ihren Feinden, der Verstorbene begleitet und unterstützt sie (vergleiche ebenfalls Kapitel III.2.4).

Es hat sich bei diesen Sprüchen gezeigt, daß die Feinde des Re in den Pyramidentexten zugleich auch die Feinde des Verstorbenen sind, da dieser den Sonnengott in seiner Barke begleitet und zudem die Rolle seines Verteidigers übernommen hat. Diese Feinde wurden immer als schlangengestaltige Chaosmächte angesehen. Schlangen scheinen für die alten Ägypter einen ganz besonderen Schrecken bedeutet zu haben, wie die große Zahl der in Kapitel IV zusammengestellten Schutzsprüche zeigt. Für diese besondere Furcht war neben der großen Giftigkeit und ihrer weiten Verbreitung in einem wüstenreichen Land sicher das urtümliche Aussehen der Schlangen verantwortlich, die sich kriechend ohne jede Gliedmaßen fortbewegen, in der Erde hausen und dadurch besonders altertümlich wirken. Es könnte allerdings ebenfalls sein, daß vereinzelt auftretende Mißbildungen, wie zweiköpfige Schlangen oder auch Zyklopenschlangen mit nur einem Auge in der Mitte der Stirne[1], die die Natur sehr genau beobachtenden Ägypter dazu inspiriert haben, sich ihre Dämonen als Schlangen vorzustellen. Ebenso gab es z.B. in Griechenland zahlreiche (Schlangen-)Dämonen (Gorgonen, Erinnyen, Drachen, etc.) mit oft mehreren (Schlangen-)Köpfen. Man sollte sich davor hüten, in ihnen einzig eine Ausgeburt menschlicher Phantasie zu sehen, denn die Natur hält genügend beeindruckende Erscheinungen bereit.

III.1.5 Nicht näher zu bestimmende Feinde

In den Pyramidentexten werden in zahlreichen Sprüchen ein einzelner Gegner (meist "Feind" – *ḫftj*) oder Gegner im Plural ("Feinde" – *ḫftj.w*) genannt. Leider ist nicht immer aus dem Kontext zu entnehmen, ob es sich bei ihnen um Götter, Dämonen, die Geister von Verstorbenen oder um Menschen auf der Erde handelt[2]. Daher werden die meisten dieser Textstellen, so wie es die eingehende Analyse des jeweiligen Inhalts nahelegt, in einem oder mehreren anderen Kapiteln dieser Arbeit behandelt, wie z.B. in den Kapitel I.2.4 (Göttliche Widersacher), Kapitel II.2.1 (Seth), Kapitel II.2.2 (Das Gefolge des Seth) und Kapitel V.2 (Diesseitige Feinde des Königs).

Die große Mehrheit der betreffenden Sprüche ist inhaltlich dem Osiris-Seth-Horus Mythenkreis zuzurechnen. Deshalb wird mit der für sie charakteristischen singularischen Nennung "Feind" (*ḫftj*)[3] Seth gemeint sein, mit der pluralischen Nennung "Feinde" (*ḫftj.w*) dagegen sein Gefolge allein oder mit ihm gemeinsam[4]. Es soll in

---

[1] Vgl. die Abbildungen bei Bauchot (Hrsg.), *Schlangen*, S. 106f.

[2] Vgl. auch Lorton, *Juridical Terminology*, S. 119-121: "In the Pyramid and Coffin Texts, *ḫftj* can be used in a legal setting, to indicate someone who challenges the legitimacy of the king's right to the throne, on earth or in the afterlife...", und "Related (...) is the employment in all periods of *ḫftj* to indicate a "sinner" against Re or Osiris, i.e., one who places himself outside and against the cosmic order of light and justice".

[3] Vgl. allgemein Hornung, *Höllenvorstellungen*, S. 34. Als Belege für *ḫftj* sind anzuführen: z.B. PT 24 § 16e-f, PT 33 § 25b, PT 71 § 49 (allgemein?), PT 71 I § 49+9 (allgemein?), PT 197 § 113b, PT 356 § 578b-c, PT 357 § 587c (Variante bei Pepi I), PT 364 § 614c (allgemein?), PT 366 § 626d (nur die Version bei Teti hat *ḫftj.w*), PT 367 § 635c, PT 368 § 637a und § 638b, PT 369 § 642a und § 643b, PT 371 § 648d, § 649b und § 650a, PT 372 § 651b, PT 423 § 765c, PT 474 § 944b, PT 477 § 966d, PT 486 § 1042d (Version Pepi II, allgemein?), PT 588 § 1607b, PT 592 § 1619c, PT 645 § 1824g (allgemein?), PT 665 § 1899e (allgemein?), PT 665 A § 1912b (allgemein?) und PT 690 § 2116c (allgemein?).

[4] Z.B. in PT 106 § 70d, PT 221 § 197f (allgemein?), PT 356 § 579b, PT 372 § 653a, PT 374 § 659b, PT 398 § 693b (allgemein?), PT 422 § 758d, PT 486 § 1042d (Version Pepi I, allgemein?), PT 524 § 1240b, PT 571 § 1468a-b (allgemein?), PT 591 § 1614c (allgemein?), PT 649 § 1832b+10 (allgemein?), PT 658

diesem Kapitel nicht nochmals jeder dieser Sprüche auf die Gründe hin untersucht werden, warum er Seth oder seinem Gefolge zugeordnet wurde, diese sind vor allem Kapitel II zu entnehmen. Im folgenden werden nur die wenigen Textstellen vorgelegt, deren Kontext keine Informationen beinhaltet, die eine genauere Zuordnung der dort genannten Feinde ermöglichen, oder die neben ihrer eventuellen Zugehörigkeit zum Osiris-Seth-Horus Mythenkreis möglicherweise auch eine allgemeine Bedeutung haben können. Es muß dabei bei einer einfachen Zitierung der Textstellen bleiben, da über ihre Bedeutung inhaltlich kaum mehr gesagt werden kann.

PT 71 § 49 lautet: "O Osiris Neith, packe dir seine Hand – die Hand deines Feindes", während PT 71 I § 49+9 (Nt 328) besagt: "...schlage (*pḏ*) den Feind dieser Neith, damit diese Neith sich erhebe". Der Anfang dieses Spruches ist leider teilweise zerstört, so daß die angesprochene Gottheit nicht mehr identifiziert werden kann. PT 221 § 197f wendet sich an die Uräusschlange: "Mögest du veranlassen, daß sein (des Verstorbenen) Messer stark ist gegen seine Feinde". Auch in PT 222 § 203a-b hilft sich der Verstorbene selbst, dieser Spruch verwendet aber im Gegensatz zu allen anderen Sprüchen, welche ja mit *ḫftj* gebildet sind, singulär einen anderen Terminus für Feind und ist auch sonst eher ungewöhnlich formuliert: "Er nimmt seinen Gegner (*ḫsf*) an, und er steht auf, das große Oberhaupt in seinem Reich. Nephthys hat ihn gelobt, nachdem er seinen Gegner (*ḫsf*) fortnahm (*šdj*)". PT 364 § 614b-c betrifft ausdrücklich alle Feinde: "Horus hat dir sein starkes (*rwḏ*) Auge gegeben, er hat es dir gegeben, damit du stark (?, *jmjm*) bist und damit sich jeder deiner Feinde vor dir fürchtet (*nr*)". Für eine eingehendere Behandlung dieser Textstelle sei auf Kapitel II.2.4.3 verwiesen. In dem Schlangenspruch PT 398 § 693b wird der Verstorbene sicherlich vor Schlangen gewarnt: "Hüte (*sꜣ*) dich vor den Feinden!". PT 486 § 1042d lautet: "Nicht sind die Feinde des Pepi gerechtfertigt worden", und die Variante bei Pepi II. sagt: "Nicht ist sein Feind gegen ihn gerechtfertigt worden". Bei PT 571 § 1467b-1468b handelt es sich wieder eher um jenseitige Feinde: "Dieser Pepi gehört zu eurer 'Herde' (*wdr.w* für *jdr.w*)[1], ihr Götter des unteren Himmels (*nṯr.w nwt.jw*), die nicht bestraft (*njk*) werden wegen ihrer Feinde, auch dieser Pepi wird nicht bestraft (*njk*) wegen seiner Feinde". PT 591 § 1614c lautet: "O Merenre, dein Ka hat dich erkannt (*sjꜣ*) gegen deine Feinde". In PT 645 § 1824f-g läßt sich wieder sehr wahrscheinlich Seth als Feind vermuten: "Mögest du mächtig sein in Unterägypten (*Tꜣ-mḥw*) wie dieser Horus, durch den du mächtig bist, damit du mächtig bist und dich selbst schützt (*ḫwj*) vor deinem Feind". Dies läßt sich auch für PT 649 § 1832b+10 (Nt 374) vermuten, aber nicht belegen: "Du mögest mächtig sein, und du mögest deine Feinde vertreiben (*dr*)". Drei miteinander verwandte Sprüche bezeichnen den Verstorbenen als einzigen Stern (*sbꜣ wꜥtj*), der seine Feinde vernichtet, wie PT 665 § 1899e: "...(indem du erscheinst) als einziger Stern, der seinen Feind verzehrt (*wnm*) hat". In PT 666 § 1920c heißt es: "Nimm dir die *wrrt*-Krone (die oberägyptische Krone) als einziger Stern, der die Feinde vernichtet (*skj*)". Gleichlautend ist PT 717 § 2226d formuliert[2]. Der Inhalt von PT 665 A § 1912a-b ist dagegen schwer verständlich: "O diese Neith, mögest du dort (dabei?) mächtig sein, nachdem der Gott befohlen hat, daß du dich schützt (*nḏ*) vor den Worten deines Feindes, o diese Neith".

---

§ 1857a, PT 665 A § 1909a, PT 666 § 1920c (allgemein?), PT 670 § 1979c, PT 686 § 2071b, § 2072d und § 2073c, PT 700 § 2186a (allgemein?), PT 717 § 2226d (allgemein?) und PT 724 § 2249c (allgemein?).

[1] Gemeint ist die "Gemeinschaft", vgl. Sethe, *Komm.* V, S. 416f und Edel in *FS Polotsky*, S. 378ff.

[2] Man vgl. hierzu PT 463 § 877c-d: "Du bist der einzige Stern, der hervorkommt auf der östlichen Seite des Himmels, der sich nicht übergibt dem unterweltlichen Horus" (*jwtj rdj.n=f ḏt=f n Ḥr dꜣtj*).

Der letzte Abschnitt könnte auch mit "...daß du dich rächst an denen, die gegen dich sprechen" übersetzt werden (vergleiche zu diesem Spruch auch Kapitel II.2.5.1 und V.2). In PT 690 § 2116a-c soll sich der Verstorbene wiederum selbst helfen: "Erhebe dich aufgrund deiner Kraft (...), und mögest du dich schützen vor (*nḏ*) deinem Feind". In PT 700 § 2186a-b sind die Feinde ebenfalls nicht näher zu bestimmen: "Deine Feinde sind zerstört (*skj*), sie sind zerstört (*skj*); ertränke (?, *ʿbš*) sie, gib sie in den See, gib sie ins Meer" (vergleiche zu diesem Spruch die Diskussion in Kapitel I.2.4). Für den letzten hier zu behandelnden Spruch, der mit *ḫftj* gebildet wird, PT 724 § 2249c-d, ist dagegen wieder zu vermuten, daß es sich wohl um Seth und sein Gefolge handelt: "Die Feinde unter euch sind vertrieben (*sbsb*), denn Horus hat sein Auge ergriffen, dessen Duft (*sṯj*) er gegeben hat".

Die Verwendung des Terminus "Widersacher" (*jmj-rd*, bzw. "Angreifer" *jmj-ʿ*) beschränkt sich ebenfalls zumeist – wie in den Kapiteln II.2.1 und II.2.2 dargelegt wurde – auf die Benennung von Seth und / oder seinem Gefolge, er kann jedoch gelegentlich Dämonen als Boten des Osiris bzw. des Todes bezeichnen[1]. In PT 276 § 417b ist singulär eine Schlange gemeint (*jmj-rd*). Ebenfalls ist nicht klar, an wen in PT 254 § 281a gedacht ist: "Habt Furcht (*snḏ*), zittert (*sdꜣ*) Frevler (*mds.w*) vor dem Gewittersturm des Himmels". Sethe und Mercer[2] stimmen darin überein, daß es sich um auf der Erde befindliche Wesen, also vielleicht um Menschen handelt, die vor dem König erschrecken sollen; dies ist aber eine reine Vermutung, der Kontext selbst läßt keine Identifikation zu. Für zwei weitere Sprüche mit einer anderen Bezeichnung für "Widersacher" (*ḏꜣj.tjw* in PT 519 § 1212f und *Ḏꜣt.wt* in PT 666 B § 1931a) sei auf das vorangehende Kapitel verwiesen.

Nur wenige Sprüche sind keinen bestimmten Feinden überzeugend zuzuordnen. Für sie – wie auch für viele der zuweisbaren Sprüche – ist davon auszugehen, daß es ihr Sinn war, symbolisch alle den Verstorbenen potentiell bedrohende Feinde zu vernichten.

III.2 Weitere Gefahren

III.2.1 Einleitung

In den folgenden Kapiteln sollen diejenigen Gefahren für den Verstorbenen auf seinem Weg zum Himmel und in der jenseitigen Welt behandelt werden, welche zwar ebenfalls durch Götter oder Dämonen verursacht werden konnten, nach unserem Verständnis – aber nicht unbedingt auch nach dem der alten Ägypter – jedoch zunächst eher abstrakte impersonelle Bedrohungen darstellen. Obwohl das Thema der vorliegenden Untersuchung nicht eigentlich "Gefährdungen", sondern "Feinde des Königs in den Pyramidentexten" lautet, scheint es dem Verfasser doch unbedingt nötig, diese

---

[1] Mit Seth können die Nennungen in PT 573 § 1484e (*jmj-ʿ*), PT 703 § 2202b (*jmj-rd*), PT 718 § 2232a (*jrj-rd*) und PT 759 § 2291b-c (*jrj-rd* und *jrj-ʿ*) identifiziert werden, mit seinem Gefolge wiederum diejenigen in PT 260 § 322a (*jmj-rd*). Die Boten des Osiris oder des Todes (vgl. Kapitel I.4.5 und III.2.2) könnten in PT 524 § 1236b (*jmj.w-rd*) und PT 724 § 2247c (*jmj.w-rd*) gemeint sein. Die beiden verbleibenden Nennungen in PT 222 § 211a "Nicht gibt es deinen Widersacher (*jmj-rd*)" und in PT 573 § 1484d "Dieser Pepi ist bewahrt (*nḥm*) vor dem Widersacher (*jmj-rd*) auf Erden" können sich sowohl auf Seth wie auf neutrale Feinde beziehen.

[2] Sethe, *Komm.* I, S. 319 und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 132. Sethe geht aufgrund der Ethymologie von *mds.w* aus der Wurzel *mds* – "Messer" von Verbrechern aus, "die vor Mord nicht zurückschrecken".

impersonellen Bedrohungen ebenfalls zu behandeln. Es wird sich im Laufe der Einzeluntersuchungen zeigen, daß sich hinter vielen dieser gefährlichen Erscheinungen, die häufig Euphemismen für den Tod darstellen[1], wie z.B. Schlaf, Dunkelheit, Übel, Krankheit oder Fesseln, der Gott Seth als Verursacher verbirgt, so wie er auch hinter der personifizierten Gestalt des Todes stehen kann. Erst das ausführliche Studium der einzelnen Aussagen der Pyramidentexte zu diesen Phänomenen vervollständigt das Bild von den Feinden des Königs und ermöglicht ein umfassendes Verständnis seiner Gesamtaussage für die Pyramidentexte.

In ihren auf Wortfeldforschung und Lexik basierenden Dissertationen haben Erik Hornung ("Nacht und Finsternis im Weltbild der alten Ägypter") und Jan Zandee ("Death as an Enemy") alle hier behandelten Phänomene untersucht und umfangreiches Vergleichsmaterial aus allen Zeiten der ägyptischen Religion bis hin zu der des koptischen Christentums zusammengetragen. Aus diesem Grunde konzentrieren sich die nun folgenden Kapitel auf eine – von Hornung und Zandee in dieser Form nicht vorgenommene – systematische Zusammenstellung der entsprechenden Textstellen der Pyramidentexte, zu denen zum besseren Verständnis besonders wichtige Parallelen späterer Zeiten hinzugefügt werden.

III.2.2 Der Tod und die Toten

Es ist nicht Aufgabe dieser Studie, grundsätzlich das Verhältnis der Ägypter zum Tod zu untersuchen und ebensowenig die Art und Weise, wie der Tod in den Pyramidentexten beschrieben wird. Diese Fragestellungen wurden von Jan Zandee in seiner Dissertation "Death as an Enemy" ausführlich behandelt[2]. Die vorliegende Untersuchung soll sich darauf beschränken, die Ursachen und Bedeutung des Todes als Feind des Menschen bzw. des bereits (physisch) Verstorbenen in den Pyramidentexten zu erkennen. Obwohl der Tod des einzelnen Individuums die Einswerdung mit Osiris[3] und damit die Vorstufe für das jenseitige ewige Leben darstellte[4], obwohl man also ohne den Tod nicht als gerechtfertigter Verklärter in die glückseligen Jarugefilde gelangen konnte, wurde er als Bedrohung empfunden und nur in Ausnahmesituationen des persönlichen Elends als Erlösung von der noch größeren irdischen Pein betrachtet, gegen die er dann geradezu als angenehme Alternative erscheinen konnte[5]. Auch für den König war die Sterblichkeit aufgrund des Nachvollzuges des Schicksals des Osiris kein Widerspruch zu seinem göttlichen Status im Alten Reich. Selbst für ihn mußte vor dem Weiterleben im Jenseits die Überwindung der Schwelle des Todes stehen.

---

[1] Zur Charakterisierung dieser Euphemismen vgl. vor allem Grapow, *Ausdrücke*, S. 17-19 und Sander-Hansen, *Begriff*, S. 25f. Wächter, *Tod*, S. 77, hält fest: "Ägypten ist das Land des Alten Orients, das die größte Fülle von bildlichen Ausdrücken für den Tod verwendet, und zwar eindeutig in euphemistischem Sinn".

[2] Vgl. ebenfalls grundlegend Sander-Hansen, *Begriff*, *passim*, Gardiner, *Attitude*, *passim*, Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 63-69, Westendorf in *LÄ* III, 951-954 (s.v. *Leben und Tod*) und jetzt Assmann, *Tod als Thema der Kulturtheorie*, ders., *Tod und Jenseits*, besonders Kapitel 3 (Der Tod als Feind), Kapitel 6 (Der Tod als Trennung und Verkehrung), Kapitel 10 (Totenliturgien und Totenliteratur), Kapitel 15 (Sakramentale Ausdeutung), ders., *Totenglauben*, ders., in *Der Tod in den Weltkulturen*, S. 177-201, sowie Altenmüller in *LÄ* III, 1155 (s.v. *Magische Literatur*) mit n. 49 mit Quellen magischer Texte zum Thema Schutz vor dem Tode.

[3] Im Alten Reich betrifft diese Einswerdung nur den König.

[4] Vgl. auch Te Velde, *Seth*, S. 81.

[5] Vgl. z.B. Barta, *Gespräch* für das Zwiegespräch des Lebensmüden mit seiner Seele.

Zwei Aspekte des Todes als unwiderrufliches Ende des Lebens bargen für den Ägypter besonderen Schrecken. Dies war einerseits der vorzeitige Tod, denn der Ägypter wünschte sich den Tod im hohen Alter, nach einem langen, erfüllten Leben[1]. Der andere hier wesentliche Aspekt ist die Angst vor dem sogenannten "zweiten Tod". Damit ist – unter der Voraussetzung, daß das physische Ableben des Menschen unter Hinterlassung seiner sterblichen Hülle als erster Tod betrachtet wurde – die unwiederbringliche Vernichtung der Existenz, der Tod seiner Seele gemeint. In den Sargtexten und im Totenbuch wurde dieser Tod tatsächlich als "erneuter Tod", "Tod in Wiederholung" (*m(w)t m wḥm*) bezeichnet[2]. In den Pyramidentexten liegt besagte Bezeichnung noch nicht vor, dennoch steht diese Vorstellung wohl hinter allen Aussagen zum Tod. Es wird in den Pyramidentextsprüchen häufig betont, daß der König nicht gestorben ist und auch nicht sterben wird. Da es sich jedoch um eine Textsammlung für einen (physisch) bereits Verstorbenen handelt, muß logisch folgen, daß mit diesen Sprüchen der (zweite) endgültige Tod der Seele verhindert werden soll. In der Vorstellung vom Totengericht kommt die Vernichtung der Seele bildlich zum Ausdruck, wenn das Herz in der Wägeszene für zu leicht befunden und von einem dämonischen Ungeheuer verschlungen wird. Die Existenz eines Verstorbenen würde auf diese Weise ausgelöscht und eine Zukunft in den glückseligen Gefilden des Jenseits ausgeschlossen. Daher ist es verständlich, daß Götterfeinde durch den zweiten Tod endgültig vernichtet werden sollten, sie werden deshalb als *m(w)t* – "endgültig Verstorbene, Verdammte" – bezeichnet, im Gegensatz zu den *ꜣḫ.w*, den verklärten Geistern der gerechtfertigten Toten[3]. Dennoch sollte *m(w)t* nicht grundsätzlich mit "verdammt sein" übersetzt werden, da meist der direkte Gegensatz zwischen "leben" (*ꜥnḫ*) und "sterben" (*m(w)t*) und nicht zwischen "verklärt sein" (*ꜣḫ*) und "verdammt sein" (*m(w)t*) hergestellt wird; dies belegen die folgenden Textbeispiele.

Wie bereits festgehalten stellen zahlreiche Sprüche der Pyramidentexte fest, daß der Verstorbene nicht gestorben ist und auch nicht sterben wird. Diese negative Formulierungsweise ist in Totentexten charakteristisch für die Negierung allen Unheils, wel-

---

[1] Zandee, *Death*, S. 1-3; vgl. z.B. den hochbetagten Magier Djadjaemanch im P. Westcar. In Ägypten führt ein gottgefälliges Verhalten zu langem Leben, vgl. die Lehren von Ptahhotep (mit einem symbolischen Alter von 110 Jahren) und Merikare. Zur Angst vor dem vorzeitigen Tod s. De Buck in *FS van der Leeuw*, S. 79-88, vielleicht ist PT 254 § 290c-291c ein Hinweis darauf: "Unas hat sich gerächt (*nḏ*) an denen, (...) die die Atemluft von seiner Nase wegnahmen (*nḥm*), und die seine Lebenstage (*hr.w nw ꜥnḫ*) aufsteigen (*sjꜥ*, = zu Ende gehen) ließen", vgl. dazu den verwandten Sargtextspruch CT 89 (II, 58-59).

[2] Vgl. z.B. CT 83 (II, 47b): "He will never die the death again", CT 156 (II, 312b): "Not dying another time", CT 423 (V, 261): "Not dying a second death", TB 64 (Variante für den Schluß, 5): "Das bedeutet, daß ein Mensch nicht nochmals stirbt", TB 130 (Nachschrift, 8-10): "Derjenige, für den dies ausgeführt wird, dessen Ba bleibt lebendig bis in Ewigkeit, der kann nicht nochmals sterben im Totenreich", TB 135 (Nachschrift, 2): "Er kann nicht nochmals sterben", die Titel zu TB 175 und TB 176, für die Stundenwachen der ptolemäischen Tempel: 5. Stunde des Tages, V, 25: "Dein Abscheu (*bwt*) ist es, noch einmal zu sterben, der Abscheu (*bwt*) deines Ka ist es" und 3. Stunde der Nacht, XV, 41; sowie allgemein Gardiner, *Attitude*, S. 13f mit n. 24, Barta, *Gespräch*, S. 40, ders., *Neunheit*, S. 34, Morenz, *Ägyptische Religion*, S. 217, Sander-Hansen, *Begriff*, S. 20 mit n. 7, Hornung, *Höllenvorstellungen*, S. 33 und 35, Zandee, *Death*, S. 186-188, B.10.a und Westendorf in *LÄ* III, 953 (s.v. *Leben und Tod*).

[3] Vgl. Hornung, *Höllenvorstellungen*, S. 35, Zandee, *Death*, S. 35, S. 39 und S. 199 sowie Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 69f.

ches dem Verstorbenen geschehen könnte[1]. Es folgt hier eine repräsentative Auswahl von Sprüchen dieses Typs.

PT 264 § 350b-c berichtet: "Denn nicht ist Teti den Tod gestorben (*n m(w)t.n js (T.)/ m(w)tt*)[2], er ist (vielmehr) verklärt im Horizont, er ist dauernd geworden in *Ḏdwt* (d.i. die Nekropole von Heliopolis)". In dieser Passage sind zwei Details bemerkenswert: Der Verstorbene hält sich selbst nach der Bekräftigung, nicht gestorben zu sein, weiterhin in der Nekropole auf, weil der Tod zum unabänderlichen Schicksal des Menschen gehört und die Rückkehr zu den Lebenden nicht möglich ist. Zugleich wird der Tod hier personifiziert, denn man könnte auch anders übersetzen: "Nicht ist er dem Tod zum Opfer gefallen" oder "Nicht ist er ein Opfer des Todes geworden"[3]. PT 556 § 1385b-c ist weitestgehend gleich formuliert. Auch PT 570 § 1459c gehört hierher, denn in einer Version Pepis I. heißt es: "Pepi ist wohlbehalten (*swḏ3*, lit. gesund gemacht), indem er am Leben erhalten (*sʿnḫ*) wird". Die Variante Merenres I. lautet dagegen: "Merenre ist fortgenommen (*jṯj*, vom Tode) und er ist wiedergebracht worden (*jnj*)". Zu vergleichen ist ebenfalls PT 667 A § 1944a-b: "O diese Neith, nicht bist du den Tod gestorben (*n m(w)t.n=k js m(w)tt*). Lebe, indem du lebst zusammen mit ihnen, den Geistern und den unvergänglichen Sternen". Bei allen diesen Sprüchen wird grundsätzlich sogleich das jenseitige Leben in Aussicht gestellt. Die Fortdauer des Namens als wesentlicher Bestandteil des Menschen wird in PT 640 § 1812c betont: "Nicht wird er sterben und nicht wird sein Name vergehen (*n m(w)t=f n skj rn=f*)". Zahlreiche Sprüche konstatieren dagegen nur kurz und bündig: "Du wirst nicht sterben" bzw. "Du sollst nicht sterben" (*n m(w)t=k*)[4], wie z.B. PT 373 § 657e, PT 425 § 775c, PT 436 § 792c, PT 462 § 875c, PT 570 § 1464c oder PT 649 § 1832b+7 (Nt 373). PT 703 § 2201c fordert den Verstorbenen zusätzlich noch aktiv auf zu leben: "O dieser Pepi, lebe, du wirst nicht sterben (*ʿnḫ n m(w)t=k*)!", ebenso wie PT 438 § 810a: "Lebe das Leben, (denn) du wirst nicht sterben". Einige weitere Sprüche verwenden zudem andere Vokabeln, um den gleichen Sinn auszudrücken, wie z.B. PT 422 § 764b: "Denn du sollst nicht vergehen (*n skj=k*)[5], und nicht sollst du vernichtet werden (*n ḥtm=k*) für alle Ewigkeit". Auch PT 624 § 1760c lautet: "Nicht wird er vergehen (*skj*), nicht wird er vernichtet (*ḥtm*)". PT 215 § 149d verkündet: "Nicht wirst du vergehen (*skj*), nicht wird dein Ka vergehen, denn du bist ein Ka",

---

[1] Vgl. Sander-Hansen, *Begriff*, S. 18f und S. 19 n.1 sowie Zandee, *Death*, S. 5 und S. 45-48, A.1.c., besonders S. 46: "By denying death they annihilate him and revive the dead. In the meantime these texts show that death as an absolute destruction is feared".

[2] Zur Nichtanwendung der Gunnschen Regel bei *n js* vgl. den Kommentar bei Sethe, *Komm.* I, S. 2, die zustimmende Übersetzung bei Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 41 n. 2 und Edel, *Altägyptische Grammatik* I, S. 255f, § 542 und II, S. 564, § 1085: "präsentisches Perfekt"; der Sinn dieser Stelle ist also: "Teti ist gestorben, aber nicht (etwa) tot". Zur Schreibung von *m(w)t* vgl. Allen, *Inflection*, S. 557.

[3] Zur Personifikation des Todes vgl. ebenfalls das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele (P. Berlin 3024) oder die Stele der Taimhotep (London BM 147, Zeit Ptolemaios' XI.), Schott, *Liebeslieder*, S. 139 und S. 145, wenn auch Sander-Hansen, *Begriff*, S. 27 festhält, daß die Ägypter sich den Tod wohl kaum wie das vom Christentum geprägte Abendland in einer konkreten Gestalt vorgestellt haben (als Skelett mit Sense, o.ä.); vgl. gegen Sander-Hansen Wächter, *Tod*, S. 44 n. 265, der sich auf Sander-Hansen bezieht und die ägyptischen Belege durchaus als Personifikationen des Todes interpretieren möchte. S. zudem Guglielmi in *LÄ* IV, 978ff (s.v. *Personifikation*), besonders 980: In den Pyramidentexten werden Personifikationen nicht immer als solche determiniert.

[4] Vgl. Edel, *Altägyptische Grammatik* II, S. 561, § 1079 futurisches *sḏm=f* und S. 563, § 1083 vor *sḏm=f* im Wunschsatz.

[5] Zandee, *Death*, S. 14: "*skj* points to a conception of death as absolute destruction" und S. 50f, A.1.h für *skj*; S. 49f, A.1.f für *ḥtm* und S. 48f, A.1.d für *tm*.

und PT 537 § 1299c berichtet: "Du sollst nicht zunichte (*n tm=k*) werden, du sollst nicht vergehen (*n skj=k*)!". Die Verben "vergehen" (*skj*), "vernichtet" (*ḥtm*) bzw. "zunichte werden" (*tm*) spiegeln vermutlich den negativen Aspekt des "zweiten" Todes wider.

In PT 640 § 1810c-1811a wird die Fortexistenz des Gottes Geb in der Form einer indirekten Drohung an die des Verstorbenen geknüpft: "Lasse ihn (den Verstorbenen) nicht sterben (*m(w)t*)[1], und er wird (auch) nicht sterben (*m(w)t*). Wenn er lebt, dann lebst auch du, wenn er heil ist, dann bist auch du heil". In diesem Sinne ist ebenso die Litanei in PT 219 § 167b-c (und folgende) zu verstehen, in der mehrfach – dabei an verschiedene Götter gerichtet – wiederholt wird: "Wenn er (Osiris) lebt (*ʿnḫ*), dann wird auch dieser Unas leben (*ʿnḫ*), wenn er nicht stirbt (*m(w)t*), dann wird auch dieser Unas nicht sterben (*m(w)t*), wenn er nicht vergeht (*skj*), dann wird auch dieser Unas nicht vergehen (*skj*), wenn er nicht klagt (*nhp*), dann wird auch dieser Unas nicht klagen (*nhp*)". In diesem Spruch wird das Fortleben des Verstorbenen an das des Osiris gebunden und gewissermaßen osirianisch mythologisiert.

Nicht negativ formuliert ist PT 670 § 1975a-b, vielmehr verwendet der Spruch mehrere Euphemismen: "O Osiris Pepi, du bist gegangen (*šmj*), und du kommst (*jw*), du hast geschlafen (*sḏr*), und du erwachst (*rsj*), du bist gelandet (*mnj*)[2], und du lebst (*ʿnḫ*)". Jeweils einem Euphemismus für den Tod bzw. das Sterben folgt im Anschluß eine Beschreibung, wie der Verstorbene wieder zum jenseitigen Leben erwacht. Die Negierung des Todes als vergangenes Geschehen soll entweder den Eindruck erwecken, der Verstorbene sei nie wirklich gestorben, sondern vielmehr immer noch am Leben, oder aber viel wahrscheinlicher ausdrücken, daß er nicht den zweiten Tod gestorben ist und daher ein ewiges Leben im Jenseits begonnen hat. PT 450 § 833a spricht ebenfalls wieder in der Vergangenheitsform: "O dieser Pepi, du bist fortgegangen, indem du lebst, nicht bist du aber fortgegangen, indem du tot bist (*šm.n=k ʿnḫ=k n šm.n=k js m(w)t=k*)", und PT 213 § 134a verwendet diese Vokabeln ebenso: "O Unas, nicht bist du tot fortgegangen, du bist vielmehr lebend gegangen (*n šm.n=k js m(w)ttj šm.n=k ʿnḫtj*)". Hier wird erneut der Euphemismus des "Fortgehens" verwendet. Der Sinn dieser Sprüche besteht wiederum in der Betonung des jenseitigen Fortlebens des Verstorbenen – er ist nicht den "zweiten" Tod gestorben.

Im folgenden sollen nun Sprüche aus den Pyramidentexten vorgestellt werden, die konkretere Informationen zur Gefahr des Todes beinhalten.

Der Tod gehört zu den unabänderlichen Geschehen und ist eine existentielle Bedingung der geschaffenen Welt. Die Verhinderung des Todes bedeutet eine Störung der Weltordnung (*mꜣʿt*). So berichtet PT 569 § 1439c-d: "Gehindert (*ḫsf*) werden die Menschen zu sterben (*m(w)t*), wenn du verhinderst (*ḫsf*), daß dieser Pepi in dieses dein Boot steigt". Hier wird dem Sonnengott im Falle einer Abweisung des Verstorbenen gedroht, daß die Menschen nicht sterben können, genauso, wie die Mannschaft der Sonnenbarke gehindert wird zu rudern, wenn der Sonnengott sie davon abhält, den Verstorbenen in die Barke steigen zu lassen (§ 1439a-b, vergleiche Kapitel I.2.3). Man darf diese Drohung jedoch nicht so verstehen, daß die Menschen auf diese Weise unsterblich würden, denn selbst die Götter sind es nicht (siehe unten). Das Unterbinden ihres Sterbens würde sich vielmehr negativ für sie auswirken, ebenso wie die in

---

[1] Oder: "Er möge nicht sterben".

[2] Vgl. auch PT 505 § 1090e-f: Nut legt ihre Hände schützend auf den Verstorbenen wie sie es auch bei Osiris getan hat "...am Tag als er landete (*hrw pw mnj.n=f jm*)".

§ 1440a parallel angedrohte Behinderung der Nahrungsaufnahme der Menschen. Dadurch würde ihr Leben genauso angehalten wie durch den Stillstand der Zeit, verursacht durch das Anhalten der Sonnenbarke. In der Folge könnten sie weder leben noch sterben. Obwohl der Tod für den Menschen ein Ende seines irdischen Lebens darstellt, ist er ihm doch als unausweichliche Tatsache auferlegt, wie das Atmen oder die Nahrungsaufnahme; es handelt sich in diesem Fall jedoch selbstverständlich nicht um den "zweiten" Tod, der die Existenz des Verstorbenen auf ewig auslöschen würde. Sander-Hansen[1] hält zudem fest, daß der Tod als Schicksal des Osiris – und dadurch gewissermaßen als "Vorbild" für den König – eine unbedingte Voraussetzung für seine Wiederbelebung war, ohne die er nicht Herrscher über das Totenreich geworden wäre und nie seine überragende Rolle in der Religion der Ägypter erlangt hätte.

PT 571 § 1466b-d hält nun fest: "Gezeugt worden ist dieser Pepi von seinem Vater Atum, ehe der Himmel entstanden war, ehe die Erde entstanden war, ehe die Menschen entstanden waren, ehe die Götter geboren waren und ehe der Tod entstanden war". Der Tod tritt hier nach Himmel und Erde, Menschen und Göttern als fünftes Element der Schöpfung auf. Derselbe Spruch fährt in § 1467a fort: "Dieser Pepi entgeht (*nhj*) (jedoch) dem Tage (seines) Todes, wie auch Seth dem Tage (seines) Todes entgangen (*nhj*) ist". Die Tatsache, daß Atum den Verstorbenen *vor* der Erschaffung der Welt gezeugt hat, er also außerhalb der Schöpfung steht, ermöglicht es dem König, wie Seth der Bedrohung des Todes zu entgehen[2]. Dies bestätigt PT 570 § 1453a-h: "Dieser Pepi ist seinem Tag / Halbmonat / Monat / Jahr des Todes entgangen (*nhj*), wie (auch) Seth seinem Tag / Halbmonat / Monat / Jahr des Todes entgangen (*nhj*) ist". Ebenfalls in diesen Kontext paßt CT 67 (I, 284): "As for death, you shall escape it, you shall avoid the road to it...".

Obwohl der Verstorbene sich in diesen beiden Sprüchen mit Seth aufgrund seiner nicht endenden Lebenszeit[3] identifizieren möchte, ist doch klar, daß Seth und sein Gefolge im religiösen Konzept nicht nur der Pyramidentexte für Osiris und den König die Überbringer des Todes waren (vergleiche Kapitel II.2.3)[4], sondern auch in dem der Sargtexte, wie u.a. CT 251 (III, 349e-f) belegt: "...I shall not die, Seth shall not have power over me". Ebenfalls berichtet PT 572 § 1477a-c in der Version Pepis I.: "Habt ihr (das Gefolge des Seth) (etwas Böses) gegen ihn (Osiris) getan, (oder) habt ihr gesagt, daß er sterben soll (*m*(*w*)*t*)?"[5]. Die Version Merenres I. lautet konkreter: "Haben sie dich (Osiris) getötet (*smꜣ*), oder haben sie gesagt, daß du sterben sollst (*m*(*w*)*t*) für sie?". Der Spruch fährt dann fort: "Er ist (aber) nicht gestorben (*m*(*w*)*t*), dieser Pepi lebt das Leben ewiglich" (vergleiche dazu Kapitel II.2.3.8). In PT 306 § 481a ist es dagegen Seth selbst, der den Tod des Königs bzw. des Osiris wünscht: "Hat er (Seth) dich getötet (*smꜣ*), nachdem sein *jb*-Herz gesagt hat, daß du seinetwegen sterben sollst (*m*(*w*)*t=k n=f*)?". In PT 542 § 1335a-1336b findet sich wohl eine Antwort auf dieses todbringende Verhalten des Seth und seines Gefolges: "Spruch: Es

---

[1] Sander-Hansen, *Begriff*, S. 21; vgl. auch Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 63ff.

[2] Zur (Lebens-)Zeit des Seth vgl. Hornung in *ZÄS* 81 (1956), S. 32 und P. Chester Beatty III (= P. BM 10683, recto XI, 8), in dem es über die Lebensspanne eines "sethischen" Menschen heißt: "Seine Lebenszeit ist die des Seth" (*ꜥḥꜥw=f n Stš*), vgl. Gardiner, *HPBM IIIrd Series* I, S. 20 und II, Pl. 8. Westendorf in *ZÄS* 92 (1966), S. 141 spricht sich jedoch gegen eine Unsterblichkeit des Seth aus.

[3] Vgl. Hornung in *ZÄS* 81 (1956), S. 32.

[4] Sowie Te Velde, *Seth*, S. 91-94: "Seth as Demon of Death" und Thausing in *AÄA* 1, 10 (1938), S. 218f und dies., *Auferstehungsgedanke*, S. 33f.

[5] Vgl. auch Allen, *Inflection*, S. 289, § 429.

ist Horus. Er ist gekommen, damit er seinen Vater, den Osiris Pepi erkennt (*jp*). Es ist schädlich (*sw*) für ihn, daß der Tod des Königs verkündet wird (?, *nʿ*) an den Stätten des Anubis (den Balsamierungsstätten); jeder, der dieses hört – nicht soll er leben. O Thoth, schone nicht alle diejenigen, die den König hassen (*msḏ*). O Thoth, eile und sieh, ob es der König ist, dessen Tod verkündet wird (?, *nʿ*), indem es schädlich (*sw*) für ihn ist". Der Spruch ist mit Absicht weit gefaßt an diejenigen gerichtet, die den König hassen, es können also alle diesseitigen Widersacher damit gemeint sein. Die übrigen Formulierungen weisen jedoch auf eine Anspielung auf Seth und sein Gefolge hin, die vielleicht die Schutzlosigkeit des Osiris während seiner Balsamierung für eine Attacke ausnützen wollen, wobei charakteristischerweise wiederum Horus und Thoth gegen sie Beistand leisten (vergleiche Kapitel II.2.5.1-2). Interessant ist ebenso der Vergleich mit CT 666 (VI, 294): "N will not give his powers to the messengers (*wpw.tjw*) of Seth who live by their thefts (*ʿwꜣ*)".

Nicht nur die Gefolgsleute des Seth, sondern auch die des Osiris – es handelt sich hier um die in Kapitel I.4.5 bereits behandelten Boten des Osiris – können als Boten des Todes[1] gegen den Verstorbenen auftreten, da Osiris als Herrscher über das Reich der Toten, wie in dem genannten Kapitel beschrieben, für den Verstorbenen ebenfalls gefährliche Züge aufweist. Neben PT 524 § 1236d: "Dieser Pepi ist vorbeigegangen an den Boten (*wpw.tjw Wsjr*) des Osiris", berichtet PT 214 § 136b: "Die Boten (*wpw.tjw*) deines Ka kommen gegen dich, die Boten (*wpw.tjw*) deines Vaters kommen gegen dich, die Boten (*wpw.tjw*) des Re kommen gegen dich" um den König zu holen. Auch wenn dieser Spruch positiv bewertet werden könnte, da der Verstorbene zu Re geholt werden soll, so weist doch die verwendete Präposition *jr* auf eine feindliche Handlung hin. PT 262 § 333a-c besagt: "Seht, Unas ist gekommen, seht, Unas ist gekommen, seht, Unas ist hinaufgestiegen, nicht ist Unas aber von sich aus gekommen (*n jw.n js (W.)/ ḏs=f*)! Gebracht ist eine Botschaft (*wpwt*), die gegen ihn gekommen ist (*jjt r=f*)". Die Variante bei Teti berichtet an Stelle des letzten Satzes: "Es waren eure Boten (*wpw.tjw=ṯn*), die ihn gebracht haben, das Gotteswort, indem es ihn erhoben hat". Ein göttlicher Befehl, eine Botschaft der Götter oder ihre Boten haben den Tod des Königs herbeigeführt, so daß er zum Himmel aufgestiegen ist[2]. Eine mögliche Reaktion auf Angriffe seitens der Boten des Osiris, aber auch anderer Toten könnte PT 524 § 1236a-b enthalten: "Dieser Pepi hat eure Grenzsteine (*ṯnj.w*) beseitigt (*wḏʿ*), ihr Toten (*m(w)t*), und dieser Pepi hat eure Grenzsteine (*js.wt*) umgestürzt (*sbj*), ihr Widersacher (*jmj.w-rd*), die ihr unter der Hand (*ẖr.w-ʿ*) des Osiris seid". Mit diesen Widersachern, die unter der Hand des Osiris sind, können wie im parallel formulierten Spruch PT 724 § 2247c ebenfalls die Gefolgsleute des Seth gemeint sein (vergleiche Kapitel II.2.2), die hier dem Verstorbenen genauso als Boten des Todes entgegentreten. Was allerdings die Abwehrhandlung des Umstürzens der Steine bedeuten soll, ist nicht klar[3]. Zu vergleichen ist hier PT 510 § 1142c, in dem es über den Verstorbenen in Begleitung des Sonnengottes heißt: "Nicht gibt es seine Grenz(stel)en

---

[1] Zu diesen vgl. Firchow in *FS Grapow*, S 85-92, Suys in *Egyptian Religion* 2, 4 (1934), S. 123-139, Lüddeckens, *Untersuchungen*, S. 104-108, Meeks in *Génies, anges et démons*, S. 44-49, Valloggia in *LÄ* II, 674f (s.v. *Götterboten*), Mrsich in *SAK* 3 (1975), S. 202f und Westendorf in *LÄ* VI, 613 (s.v. *Tod*).

[2] Vgl. die Stele der Taimhotep (London BM 147, Zeit Ptolemaios' XI.): "Der Tod (*m(w)t*), 'Komm' (*mj*) ist sein Name, er ruft jeden zu sich. Sie kommen zu ihm sogleich, obwohl ihre Herzen aus Furcht vor ihm schaudern", nach Otto, *Biographische Inschriften*, S. 193. Zum Aspekt des Wortspiels in dieser Textpassage vgl. Loprieno, *Pensée et l'écriture*, S. 142.

[3] Elka Windus-Staginsky schlägt vor, daß auf diese Weise die Beseitigung jeglicher Grenzen und Einschränkungen der Weiterexistenz des Verstorbenen im Jenseits beschrieben sein könnte.

(*t3š.w*), nicht finden sich seine Grenzsteine (*js.wt*)"; an dieser Stelle bedeuten diese Steinmale eine Behinderung des Verstorbenen (bzw. eines Gottes) auf seinen Wegen.

Nach Sethe handelt auch PT 506 § 1098c-1099a vom Tod, oder besser von den Boten des Todes, obwohl Mercer irdische Feinde annimmt: "Pepi ist der lebende Ba, bärtig an Gesicht (?, *sp3 ḥr*), der seinen Kopf emporstreckt (*ꜥšm*)[1], der sich selbst fortnimmt (*nḥm*), der sich selbst entfernt (*jṯj*) von der Störung des Tuns dessen, der tun wollte (*m ḫnn.w jrt jrtj*)[2]". James P. Allen geht dagegen davon aus, daß *jrt jrtj* eigenständig ist und übersetzt den letzten Abschnitt: "...der seinen Körper (*ḏt=f*) entfernt (*jṯj*) vom Chaos (*ḫnnw*). Die Tat ist getan"[3], dann wäre an dieser Stelle wohl kaum vom Eingreifen irgendwelcher Feinde auszugehen, wenn auch nicht klar ist, welche Bedrohung mit der Störung (Allen: Chaos) gemeint sein könnte.

Nach dem Alten Reich verfaßte Texte sprechen ebenso von Boten des Todes, wie z.B. die spätzeitliche Inschrift des Vaters von Petosiris, Sia-Schu aus dem Grab seines Sohnes: "Es gibt ja keinen Boten des Todes, der Geschenke empfängt, um zu vernachlässigen, (weswegen) er ausgeschickt wurde"[4] und die Lehre des Ani (IV, 17 – V, 4): "Mache dich auf dieselbe Weise bereit. Wenn dein Bote (*wpwtj*) kommt, um dich zu holen, (dann) findet er dich bereit zum Gehen zu deiner Ruhestätte, indem du sagst: 'Siehe, einer, der sich vor dir vorbereitet hat, kommt'. Sage nicht: 'Ich bin zu jung, als daß du mich holst'. Du kennst nicht deinen Tod, der Tod kommt, er raubt das Kind, das auf dem Schoße seiner Mutter ist, sowie den, der alt geworden ist"[5]. In diesen Texten wird jedoch nicht der "zweite" Tod beschrieben, es ist vielmehr der physische bzw. vorzeitige Tod, der das diesseitige Leben beendet.

Nicht nur der (personifizierte) Tod, sondern auch die herumschweifenden Seelen der Toten und damit die Toten selbst, wurden von den Ägyptern und ebenso vom verstorbenen König als Bedrohung empfunden[6]. Die alten Ägypter sahen die Verstorbenen, und unter ihnen sogar die eigenen Verwandten, als unberechenbare Totengeister an, die jederzeit unsichtbar zu den Lebenden zurückkehren und ihnen durch Krankheiten oder auf andere Weise Schaden zufügen konnten, ohne daß ihnen ein Anlaß dafür gegeben war[7]. Entsprechend betrachtet der bereits verstorbene Herrscher die Toten ebenfalls als eine Gefahr und wollte vor ihnen geschützt werden, wie PT 93 § 63b bestätigt: "Mögest du deinen Ka rufen, als Osiris, damit er dich schützt vor allem Zorn der Toten (*ḫw=f kw m-ꜥ ḏnd nb nj m(w)t*)". Ebenso richtet sich der Pyramidenschutzspruch PT 600 § 1656c außer an die Götter ausdrücklich an alle Toten, vor denen Pyramide und Totentempel geschützt werden müssen (vergleiche hierzu Kapitel VI.2). PT 270 § 386a ist ein Spruch, der ursprünglich aus privatem Kontext

---

[1] Für diese Übersetzung vgl. Sethe, *Komm.* IV, S. 373, dagegen übersetzen Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 181f mit n. 9: "with bearded (?) face, who endowed his head with divinity" und Allen, *Inflection*, S. 17, § 29 A2: "...with the face of a centipede and the head of a divine image", für die Bedeutung von *ꜥšm* vgl. den Kommentar bei Hassan, *Hymnes religieux*, S. 23-25.

[2] Übersetzung nach Sethe; vgl. *Komm.* IV, S. 373f zur grammatischen Konstruktion dieser Stelle, sowie Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 548.

[3] Allen, *Inflection*, S. 17, § 29 A2.

[4] Nach Otto, *Biographische Inschriften*, S. 48f und S. 184 sowie S. 164 die Inschrift auf der Statue des Neshor, Louvre A 90 (26. Dynastie): "Möge Euch der Tod vergessen (*smḫ*)".

[5] Nach Volten, *Anii*, S. 72, vgl. Wächter, *Tod*, S. 109.

[6] Vgl. z.B. Breasted, *Development*, S. 51, Gardiner, *Attitude*, S. 16-24, Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 181f, Hornung, *Höllenvorstellungen*, S. 35 und Zandee, *Death*, S. 197-199, B.13.a-b.

[7] Man vgl. die Klagen in den bekannten Briefen an die Toten, Gardiner / Sethe, *Letters*.

stammt und eine Rechtfertigung vor dem Totengericht beinhaltet: "Nicht gibt es eine Anklage (*srḫw*) eines Lebenden gegen (diesen) Unas, nicht gibt es eine Anklage (*srḫw*) eines Toten gegen (diesen) Unas". PT 571 § 1468d sagt ebenfalls: "Pepi wird nicht sterben (*m*(*w*)*t*) wegen irgendeines Verstorbenen (*m*(*w*)*t*)". Weitere Sprüche, wie z.B. PT 726 § 2253c berichten dagegen lediglich von lebenden Anklägern, die im Diesseits den Tod des Verstorbenen ebenso veranlassen können: "Nicht stirbt (*m*(*w*)*t*) Neith wegen eines Königs, nicht stirbt (*m*(*w*)*t*) Neith wegen eines Menschen". Hier ist erneut der gefürchtete "zweite" endgültige Tod negiert, welcher auf einer Verurteilung durch das Totengericht basiert. PT 570 § 1450b-e gehört wiederum in den Kontext des negativen Sündenbekenntnisses (vergleiche Kapitel I.4.14): "Nicht verschluckt (*ꜥm*) dieser Pepi das Auge des Horus, so daß die Menschen sagen: 'Er soll deswegen sterben (*m*(*w*)*t*)'. Nicht verschluckt (*ꜥm*) dieser Pepi ein Glied von Osiris, so daß die Götter sagen: 'Er soll deswegen sterben (*m*(*w*)*t*)'".

Zudem scheint es, als hätte der verstorbene König zu befürchten, mit den einfachen Toten gemein gemacht zu werden[1]. Eine solche Interpretation legt PT 361 § 604e-f nahe: "Fasse (*nḏr*) dir Teti bei seiner Hand, nimm (*šdj*) dir Teti zum Himmel mit, damit er nicht stirbt (*m*(*w*)*t*) auf der Erde unter den (gewöhnlichen) Menschen (*rmṯ*)". Zuvor (§ 604c-d) war betont worden, daß die Himmelstüren alle einfachen Menschen aussperren, die keinen Namen – also keine Reputation – besitzen. Eine ähnliche Distanz des Königs zu den lebenden und toten Menschen läßt PT 477 § 969a-b erkennen: "Horus ist es, dein Sohn, den du erzeugt hast, nicht hat er diesen Pepi an die Spitze der (gewöhnlichen) Toten (*m*(*w*)*t*) gesetzt. Er setzt ihn unter die Götter...". In PT 666 § 1926a-b wird betont: "Mögest du an der Spitze der unvergänglichen Sterne stehen und mögest du auf deinem ehernen Thron sitzen (*ḥms*), von dem die Toten (*m*(*w*)*t*) entfernt (*bjꜣ*) sind".

Zusammenfassend läßt sich zu diesem Kapitel festhalten, daß für die Ägypter der physische (erste) Tod dem Menschen zwar als unabdingbares Schicksal auferlegt war, der "zweite" endgültige, die Existenz des Menschen unwiederbringlich auslöschende Tod jedoch unter allen Umständen vermieden werden mußte (und konnte). Alle hier behandelten Sprüche der Pyramidentexte zielen auf diese Verhinderung hin. Sie wenden sich gegen alle Personen, die den Tod bringen könnten, wie Götter, Todesboten, andere Tote und ebenso lebende Menschen im Diesseits.

III.2.3 Der Schlaf

Der Schlaf an sich wurde von den Ägyptern im allgemeinen durchaus positiv als Zeit der nächtlichen Verjüngung im Nun, dem Urozean, aufgefaßt[2]. Der Schlafende konnte dabei im Traum mit den Göttern und Toten Kontakt aufnehmen[3]. Zugleich

---

[1] Zur Frage des Aufstiegs zum Himmel als Privileg des Königs im Alten Reich vgl. Kapitel I.4.13.

[2] Vgl. Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 65f, ders. *Geist*, S. 95 und De Buck, *Slaap*, S. 6-10, Grieshammer in *LÄ* IV, 534 (s.v. *Nun*), sowie PT 294 § 437a-d: "Unas ist aus seinem *ḏnjt*-Krug hervorgekommen, nachdem er in seinem *ḏnjt*-Krug geschlafen (*sḏr*) hat. Unas ist erschienen am Morgen...". Zum Schlaf vgl. allgemein die Übersicht bei Schlichting in *LÄ* V, 642-644 (s.v. *Schlaf*) und bei Grapow, *Ausdrücke*, S. 139f.

[3] Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 63, ders. in *Studium Generale* 18,2 (1965), S. 80 und De Buck, *Slaap*, S. 18f, der auf die (späte) Praxis der Inkubation verweist: Während des Heilschlafes begegnet der Schlafende im Traum den Göttern und Verstorbenen; vgl. dazu Wildung in *LÄ* II, 1101f (s.v. *Heilschlaf*) mit weiterer Literatur.

war der Schlaf nach ägyptischen Vorstellungen aber eng mit dem Tode verwandt[1], denn der Aufenthalt des Verstorbenen in der Unterwelt (Dat) war ebenso gleichbedeutend mit dem Eintauchen in den Urozean Nun. Aus dem Nun geht gleichermaßen die Sonne am Morgen nach ihrer nächtlichen Fahrt durch die Unterwelt verjüngt hervor[2]. Der mit dem Tod also eng verwandte Schlaf konnte unter Umständen als Euphemismus für Tod verstanden werden, wenn, wie in TB 41 (12), vom "Todesschlaf" gesprochen wird: "Ich lebe, ich bin gerettet nach dem Todesschlaf"[3]. Daß im Mythos dieser Todesschlaf des Osiris durch Seth verursacht wurde, ist bereits in Kapitel II.2.3.6 (Osiris, der Müdegemachte) deutlich geworden: Seth hat Osiris ermordet, ihn auf seine Seite gelegt und dadurch "müde" gemacht. Weil man die Untat des Seth oftmals nicht direkt erwähnen wollte, ist es verständlich, daß in den Pyramidentexten der Tod des Osiris – und damit der des Verstorbenen – häufig mit Euphemismen (vergleiche z.B. auch Kapitel III.2.7) umschrieben wird.

Aus dem zuvor Festgehaltenen ist es verständlich, daß der Verstorbene den Schlaf verabscheut und haßt. So heißt es in PT 412 § 721a-d: "Der Große ist auf seine Seite gefallen (*ẖr ḥr gs=f*), der in *Ndjt* ist, bewegt sich, sein Kopf ist erhoben durch Re. Sein Abscheu ist der Schlaf (*bwt=f qdd*), sein Verhaßtes ist das Müdesein (*msḏ=f b3gj*)". Hier ist das Bild eines Schlafenden gezeichnet, den die Sonne am Morgen weckt, der Sonnengott tritt auf diese Weise als Helfer gegen den Tod an. Annähernd identisch ist der verwandte Spruch PT 576 § 1500a-c formuliert: "Osiris ist auf seine Seite geworfen (*ndj*) durch seinen Bruder Seth. Der in *Ndjt* regt sich, sein Kopf ist erhoben durch Re[4]. Sein Abscheu ist der Schlaf, sein Verhaßtes ist das Müdesein (*bwt=f qdd msḏ=f b3gj*)". PT 247 § 260a-b lautet: "O Unas da, o Unas, erhebe dich auf deine Seite, folge meinem Befehl. (Du), der den Schlaf haßt, der (du) müde gemacht worden bist (*msḏḏ qdd sb3gjj*), stehe auf in *Ndjt*". In derselben gedanklichen Tradition steht TB 174 (13f): "Tue das, was der befohlen hat, der den Schlaf haßt, aber müde gemacht wurde, damit der aufsteht, der in *Ndjt* ist", und in der Spätzeit das Stundenritual der Osirismysterien (3. Stunde der Nacht, XV, 39): "Was du hassest (*msḏ*), ist der Schlaf (*qdd*)"[5]. Ebenfalls bedeutsam ist an dieser Stelle eine Fugeninschrift auf Särgen des Mittleren Reiches: "O Nut, richte diesen NN auf, (denn) dein Sohn ist er! Mögest du seine Müdigkeit (*wrḏ*) vertreiben (*dr*) aus der Hand dessen, der gegen ihn handelte (*m-ᶜ jr r=f*)"[6]. Hier wird wieder die Mordtat des Seth umschrieben (vergleiche ebenfalls Kapitel III.2.8). Zudem ist noch Spruch PT 258 § 308b-d zu erwähnen: "Die Erde ist sein (Unas) Abscheu (*bwt*), nicht wird Unas in

[1] Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 64f. In der griechischen Kultur sind Hypnos (Schlaf), Thanatos (Tod) und Oneiroi (Traum) als Kinder von Nyx (Nacht) Geschwister, vgl. Bleeker in *FS van der Leeuw*, S. 51 und ders. in *The Sacred Bridge*, S. 75.

[2] Vgl. Hornung, *Geist*, S. 95 und S. 104f, Grieshammer in *LÄ* IV, 534f (s.v. *Nun*), Leitz in *Heilkunde und Hochkultur* I, S. 227 und Bickel in *FS Hornung*, S. 41ff, besonders S. 53ff; in den Pyramidentexten erfolgt die nächtliche Fahrt des Sonnengottes jedoch noch über den Nachthimmel (vgl. Altenmüller in *FS Daumas* I, S. 1ff, besonders S. 7f), dies gilt ebenso für den größten Teil der Sargtexte, s. auch Köhler in *LÄ* III, 261 (s.v. *Jenseitsvorstellungen*).

[3] Vgl. Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 65: TB 41 gibt in Quelle Aa "Schlaf" (*sḏr*) und in Quelle Pb "Tod" (*m(w)t*).

[4] De Buck, *Slaap*, S. 13f macht darauf aufmerksam, daß im Grabe die in späterer Zeit häufig mit Götterdarstellungen verzierte Kopfstütze den Kopf des Verstorbenen stützt, vgl. *ibid.*, Tf. IA.

[5] Junker, *Stundenwachen*, S. 89. Vgl. ebenfalls *ibid.*, S. 114, 6. Stunde der Nacht, XVIII, 14: "Dein *jb*-Herz wird nicht müde (*wrḏ*)".

[6] Zitiert nach Grallert in *SAK* 23 (1996), S. 157 Text F. Vgl. hierzu auch Kapitel II.2.3.1.

Geb eintreten, so daß er vernichtet (*ḥtm*) wird, <noch> schläft (*qd*) er in einem Haus auf der Erde (d.h. im Grab), so daß seine Knochen zerbrochen (*sḏ*) würden; sein Unheil (*sḏb*) ist (vielmehr) beseitigt (*dr*)". Aus diesen Texten wird ersichtlich, daß der Verstorbene als Osiris von Seth dem Todesschlaf in *Ndjt* überantwortet wurde (vergleiche Kapitel II.2.3.3 für diesen Ort des Geschehens). Einige dieser Sprüche deuten jedoch bereits an, daß Osiris wieder aus diesem Schlaf des Todes erwacht – also wiedergeboren wird[1]. Wenn in PT 576 der Sonnengott Re derjenige ist, der den Kopf des schlafenden Verstorbenen erhebt und sich dieser in seiner Erstarrung des Todes regt, dann ist dies ein Hinweis auf die erst seit dem Neuen Reich deutlich ausgeprägte Vorstellung, wonach Re auf seiner allnächtlichen Fahrt durch die Unterwelt alle als Osiris gerechtfertigten Verstorbenen mit seinem Licht für eine kurze Zeitspanne ins Leben zurückbringt[2]. Bedeutsam ist in den zitierten Texten der zumeist für den Schlaf (und in PT 258 für das Verbum "schlafen") verwendete Terminus *qd*(*d*). Erik Hornung weist darauf hin[3], daß dieses Wort für den Schlaf im Alten und Mittleren Reich fast ausschließlich im Sinne von "Todesschlaf" verwendet wurde, während die übliche (positive) Bezeichnung für "schlafen" *sḏr* – "die Nacht verbringen" war[4].

Dennoch fand dieser Begriff – neben weiteren Termini – ebenso Verwendung für die Beschreibung des Todesschlafes, wie z.B. PT 413 § 735a-b belegt: "Dieser Große hat (einst) geschlafen (*sḏr*), nachdem er eingeschlafen (*jb3n*) war. Erwache, o Teti, stehe auf, empfange dir deinen Kopf". PT 462 § 875a-c lautet: "Spruch: O Pepi, groß im Wachen (am Tage) und groß im Schlafen (in der Nacht, *sḏr*), süß ist für dich die Süßigkeit. Erhebe dich, o dieser Pepi, denn du wirst nicht sterben (*m*(*w*)*t*)". Auch PT 670 § 1975a-1976b hat diesen Inhalt: "O Osiris Pepi, du bist gegangen (*šmj*, d.h. du bist gestorben), und du kommst, du hast geschlafen (*sḏr*), und du erwachst, du bist gelandet (*mnj*, d.h. du bist gestorben), und du lebst. Steh auf! Mögest du das sehen, was dein Sohn für dich getan hat. Erwache! Mögest du das hören, was Horus für dich getan hat". Es folgt die Beschreibung des Schlachtopferrituals, in dem Seth von Horus für seinen den Todesschlaf verursachenden Mord an Osiris bestraft und als Schlachtrind getötet wird. Verwandt hierzu ist PT 482 § 1006: "Du bist gegangen (*šmj*), und du bist gekommen, du bist erwacht, und du hast geschlafen (*sḏr*), indem du dauerst im Leben". Auch hier folgt im Anschluß die Beschreibung der Schlachtung des Seth durch Horus.

Bedeutsam ist ebenfalls PT 294 § 437a-d, dessen Inhalt als Hinweis auf den Schlaf als Tod zu werten ist und andererseits das Ende des Todesschlafes andeutet: "Unas ist aus seinem *ḏnjt*-Krug hervorgekommen, nachdem er in seinem *ḏnjt*-Krug geschlafen (*sḏr*) hat. Unas ist erschienen am Morgen, nachdem er aus seinem *ḏnjt*-Krug hervorgekommen ist, nachdem er in seinem *ḏnjt*-Krug geschlafen (*sḏr*) hat. Unas ist erschienen am Morgen"[5].

---

[1] Vgl. Sander-Hansen, *Begriff*, S. 12f.

[2] Vgl. Hornung, *Geist*, S. 95ff.

[3] Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 65 und auch Zandee, *Death*, S. 85, A.8.k.

[4] Vgl. Zandee, *Death*, S. 84f, A.8.j. und Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 64f.

[5] Vgl. Sethe, *Komm.* II, S. 212f und Ogdon in *DE* 6 (1986), S. 21ff. Es handelt sich nicht um eine (prähistorische) Bestattung in einem Tonsarg, sondern um die rituelle Wiedergeburt des Verstorbenen, der gereinigt aus dem Nun hervorgeht.

Zahllose Sprüche der Pyramidentexte sprechen davon, daß der Verstorbene (Osiris) erwacht und sich erhebt, oder sie fordern ihn dazu auf, sich zu erheben[1]. Gemeint ist selbstverständlich immer das Erwachen vom Schlaf des Todes, wobei der Zustand des Schlafes meist stillschweigend vorausgesetzt wird. Ein Beispiel hierfür ist PT 690 § 2092a-2093b, nach dem der Verstorbene analog zu Osiris aus seinem Schlaf erwacht: "Spruch: Osiris erwacht, der müde (*b3gj*) Gott erwacht, der Gott steht auf, der Gott hat Macht in seinem Leib. Pepi erwacht, der müde (*b3gj*) Gott erwacht, der Gott steht auf, der Gott hat Macht in seinem Leib". Besonders betont wird in PT 262 § 331b-c, daß Osiris dabei *unversehrt* erwacht: "...o 'Der in der Unterwelt ist' (*jmj D3t*)..., der gesund erwacht (*rs wḏ3*)". Es ist also naheliegend, wenn in PT 688 § 2083c-d dem verstorbenen König nachgesagt wird, daß er überhaupt nicht schläft: "Niemals hat er (Pepi) geschlafen bei Nacht (*n sḏr.n=f m grḥ*), niemals hat er den Tag verbracht, während er seinen Leib (*ḏt*) nicht kannte...", also wohl ohne Bewußtsein war[2]. Dieser Passus stammt aus einem negativen Sündenbekenntnis und stellt ein nicht begangenes Sakrileg dar (vergleiche auch Kapitel I.4.14). Schlaf und Bewußtlosigkeit werden hier negativ mit Unaufmerksamkeit und Nachlässigkeit assoziiert.

In der Amarnazeit findet diese negative Auffassung des Schlafes als Tod einen ersten Höhepunkt, wie z.B. eine gleichlautende Inschrift aus den Gräbern des Api, Ani, Merira und Tutu in Amarna zeigt[3]: "Wenn du (Re) untergehst am westlichen Horizont des Himmels, dann schlafen sie (die Menschen), nach der Art von denen, die tot sind (*sḏr=sn mj sḫrw ntj m(w)t*)". Weiterhin lautet eine Zeile auf der Stele von Suti und Hor (London, BM 826): "Wenn du (Re) im Westgebirge untergehst, so schlafen sie in der Art des Todes" (*qd=sn mj sḫrw m(w)t*)[4]. Gemeint ist hier, daß die im Diesseits lebenden Menschen ohne das lebenspendende Licht der Sonne in Todesschlaf verfallen. Diese Inschriften beschreiben, nachdem sie den Todesschlaf der Menschen in Abwesenheit der Sonne geschildert haben, sogleich das Erwachen der Natur und der Menschen bei Rückkehr der Sonne (des Aton) am Morgen.

In den Totenklagen der Ramessidenzeit bis zur Spätzeit wird zunehmend die abgrundtiefe Dunkelheit der Unterwelt betont, sowie – wohl gerade damit verbunden – der ewige Schlaf der Verstorbenen. So berichten zwei Inschriften im Grab des Nefersecheru in Zawyet Sultan (Zawyet el-Mayetin) aus der Nachamarnazeit[5]: "Das Haus derer im Westen, es ist tief und dunkel (*k(k)w*). (...) Sie werden allzeit im Schlaf (*sḏr*) liegen, wegen der Finsternis (*kk(w)*) auch bei Tage (?)" und "O weh! Wie elend gemacht (?) ist ein Schlafender (*qddj*), wenn man für ewig im Schlafe (*sḏr*) liegt". In der Inschrift des Propheten des Amun Nebneteru aus der 22. Dynastie (Würfelhocker, Cairo CG 42225) heißt es: "Der Ausgang des Lebens ist Trauer, (...) bedeutet Sitzen in der Halle der Bewußtlosigkeit (...), bedeutet Schlafen, wenn die Sonne zur Linken (im Osten) steht...". Die Stele der Taimhotep aus der Zeit Ptolemaios XI. (London, BM 147) beschreibt endlich das Jenseits: "Der Westen, das ist das Land des Schlummers, eine lastende Dunkelheit, der Wohnort derer, die dort sind (die Toten). Schlafen

---

[1] Als repräsentative Auswahl: PT 223 § 214a-b, PT 364 § 612a, PT 372 § 651a, PT 437 § 793a-b, PT 451 § 837a-b, PT 532 § 1259a-b, PT 556 § 1382d, PT 576 § 1502a-b, PT 596 § 1641c, PT 610 § 1710a-b, PT 665 § 1898a-b, PT 691 B § 2127a und § 2128d.

[2] Möglicherweise ist *ḏt* hier im Sinne von "Pflicht" o.ä. zu verstehen.

[3] Sandman, *Texts*, S. 12, 13-17 – 13, 1-4, vgl. Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 64.

[4] *Urk.* IV, 1945, 1, Übersetzung von Helck in *Urk.* IV, *Übersetzungen zu den Heften 17-22*, S. 328.

[5] Übersetzung nach Osing, *Nefersecheru*, S. 54-57 mit Kommentar; vgl. zudem Kees in *ZÄS* 62 (1927), S. 75f.

ist ihre Beschäftigung. Sie erwachen nicht..."[1], und die Stundenwachen der Osirismysterien nehmen schließlich wieder eindeutig bezug auf die bereits aus den Pyramidentexten bekannte Vorstellung des Seth als Bringers des Todesschlafes: "O Osiris, Erster der Westlichen. Was du haßest (*msḏ*), ist der Schlaf (*qdd*), und du liebst die Finsternis (*kkw*) nicht. Was du verabscheust (*bwt*), ist, noch einmal zu sterben (*m*(*w*)*t m wḥm*), Abscheu (*bwt*) deines Ka ist es... Gefunden wurde der *j3ḫw* und siehe, er war müde (*wrḏ* = tot), und er kannte seinen Leib nicht. Isis weinte an seiner Seite..."[2]. Auch in diesem Kapitel ist festzuhalten, daß die religiösen Texte späterer Zeiten auf Vorstellungen fußen, die bereits im Corpus der Pyramidentexte zu finden sind.

III.2.4 Dunkelheit

In seiner Dissertation über "Nacht und Finsternis im Weltbild der alten Ägypter" hält Erik Hornung fest: "Der ideale Tote ist nicht in ewiger Finsternis, sondern in ewigem Lichte als Gefolgsmann der Sonne, das ist im NR nicht anders als in den Pyramidentexten"[3]. Damit ist gemeint, daß der Verstorbene nicht in der Unterwelt gefangen sein will, sondern lediglich den Sonnengott auf seiner nächtlichen Reise durch dieselbe begleiten und mit ihm am Morgen verjüngt wiedergeboren werden möchte, um in der Sonnenbarke die tägliche Fahrt über den Himmel anzutreten. Mit seinem Tode geht der Verstorbene dennoch in die Dunkelheit der Unterwelt ein, in der er wie ein Schlafender keine Kontrolle mehr über seinen (irdischen) Körper hat und wehrlos[4] allen Angriffen von häufig anonymen (Krankheits-)Dämonen der Nacht (vergleiche Kapitel III.2.7) und von Seth in seinen verschiedenen Gestalten ausgeliefert ist. Die Finsternis gilt zudem als Aufenthaltsort und Element der Götterfeinde, besonders der Feinde des Re (vergleiche Kapitel III.1.4). Christian Cannuyer[5] charakterisiert sie wie folgt: "La nuit est l'occasion du mal, elle est, par excellence, le temps du crime". Die spätzeitlichen Inschriften von Edfu, Dendera und Philä berichten, daß die Feinde des Osiris, die "in der Finsternis" (*m wš3*) kommen, oder "in der tiefen Finsternis der Nacht" (*jmj wš3*) sind, abgewehrt werden müssen[6]. Osiris ist als einzelner Gott in der dunklen Unterwelt ständig von seinen Feinden umgeben und aufgrund dessen hilfsbedürftiger als alle anderen Götter[7]. Das Stundenritual der Osirismysterien versucht daher vor

---

[1] Übersetzung nach Otto, *Biographische Inschriften*, S. 139 (Nebneteru) und S. 193 (Taimhotep), vgl. auch die Anthologie von Texten zum Thema Tod bei Schott, *Liebeslieder*, S. 139-147. Zum Würfelhocker des Nebneteru vgl. Jansen-Winkeln, *Biographien* I, S. 117ff und Frandsen in *FS Wente*, S. 136 und S. 137 für die Stele der Taimhotep mit weiteren Literaturangaben.

[2] Junker, *Stundenwachen*, S. 89 (3. Stunde der Nacht, XV, 39-47).

[3] Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 53. Die Dunkelheit als Bedrohung wird zudem von Zandee, *Death*, S. 88-91, A.10. behandelt, vgl. weiter Sander-Hansen, *Begriff*, S. 13f, Ringgren in *FS Bleeker*, S. 140-150 und Hornung in *LÄ* I, 1153f (s.v. *Dunkelheit*) sowie ders. in *LÄ* IV, 291f (s.v. *Nacht*).

[4] Vgl. Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 64, der auf die Lehre Amenemhets I. (Abschnitt VIIe) verweist: "Man ist nicht stark in der Nacht (*nn swt qnj m grḥ*)", s. Helck, *Lehre Amenemhets I.*, S. 50 und 52. Für die Bedrohung durch Nachtdämonen s. Hornung, *ibid.*, S. 128, Borghouts, *Papyrus Leiden I 348*, S. 32f und Ritner in *JARCE* 27 (1990), S. 33.

[5] Cannuyer in *GM* 73 (1984), S. 13.

[6] Vgl. Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 16-19 für die Bedeutung von *wš3* mit S. 19 für die Spätzeitbelege, sowie S. 84 für die nächtlichen Feinde im Reich des Osiris; s. auch ders. in *ZÄS* 81 (1956), S. 30 und Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 75-77 für die Furcht der Ägypter vor der Dunkelheit.

[7] Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 84 und S. 114 und ders. in *Studium Generale*, 18,2 (1965), S. 78f. Die Feinde des Osiris und des Re werden bewußt in die ewige Finsternis der Unterwelt verbannt, vgl. Hornung,

allem der erhöhten Gefährdung des Osiris durch Angriffe des Seth in den Nachtstunden magisch zu begegnen[1] (vergleiche die 8. bis 10. Stunde der Nacht). Auch Plutarch (Kapitel 8 und 18) berichtet, daß Seth den von Isis verborgenen Leichnam des Osiris bei seiner Jagd im Mondschein entdeckte und augenblicklich noch in der Nacht zerstückelte. Möglicherweise spielt auf diese Begebenheit PT 302 § 460a-b an: "Die beiden Seelen haben sich verbeugt, die an der Spitze der Seelen von Heliopolis zu Beginn des Tages sind, die, die die Nacht verbrachten (*sḏr*), indem sie diese Beweinung des Gottes (Osiris) machten". Ebenso weist vielleicht PT 541 § 1334a-b, der sich an die Horuskinder wendet, auf die nächtliche Mordtat des Seth hin: "Schlagt (*ḥwj*) den Seth! Rächt (*nḏ*) diesen Osiris Pepi an ihm (Seth) seit dem Hellwerden des Landes (*ḏr ḥḏt tꜣ*)[2], (denn) Horus ist mächtig; er rächt (*nḏ*) seinen Vater, diesen Osiris Pepi, er selbst".

Es scheint ohnehin der Fall zu sein, daß praktisch alle Geschehnisse des Osiris-Seth-Horus Mythenkreises in der Nacht stattfanden[3]. So bestand das Abydosfest aus zweitägigen Feierlichkeiten, in deren Verlauf in der ersten "Nacht der Beweinung" des Todes, der Beweinung und der Bewachung des Osiris gedacht, in der zweiten "Nacht des Haker(festes)" dagegen die Suche nach Osiris, seine Auffindung, das Begräbnis und der Triumph der Wiederauferstehung gefeiert wurden[4]. Ebenso fand der Kampf zwischen Horus und Seth des Nachts statt, wie auch das Göttergericht über Seth in Heliopolis in der Nacht abgehalten wurde[5].

Zwar gibt es in den Pyramidentexten keine direkten Belege, daß Seth seinen Bruder Osiris in der Dunkelheit der Nacht ermordete, doch ist er schon hier indirekt als Herr der Nacht zu erkennen[6]. So tritt er in seinen Gestalten als Babi und *Nbḏ* (letzterer erst nach dem Alten Reich belegt)[7] als Beherrscher der Nacht auf. In PT 320 § 515b-d heißt es: "Die Mächte erscheinen, und sie verkünden Unas als Babi. Unas ist dieser Sohn Einer, die nicht wußte (d.i. Nut), daß sie den Unas, den mit tapferem Gesicht, den Herrn der Nächte, geboren hatte". Der Verstorbene wird hier mit dem

---

Nacht und Finsternis, S. 68, ders., *Höllenvorstellungen*, S. 14f und Zandee, *Death*, S. 90; diese Vorstellung kommt jedoch erst nach dem Alten Reich auf und ist in den Pyramidentexten noch nicht zu belegen.

1 Von Bedeutung ist in dieser Hinsicht der "Schutz des Schlafgemachs" bzw. "Schutz des Bettes" (*sꜣ ḥnkt*), vgl. P. Louvre 3176 in der Edition von Barguet, *Papyrus*, S. 15ff (col. V-VI), Jankuhn, *Buch*, S. 22f, 128f, 132 und 142f n. 91, sowie Ritner in *JARCE* 27 (1990), S. 35ff; s. ebenfalls das sog. "Pharaobuch" (P. Cairo CG 58027 = P. Boulaq 7 recto) mit seinen "Zaubersprüchen zum Schutz des Pharao in den Stunden der Nacht" (wie auch P. Cairo CG 58028-29); vgl. generell Borghouts in *LÄ* III, 1144f (s.v. *Magie*), 12. defensive Magie und Kees, *Götterglaube*, S. 268-270.

2 Kees in Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus XXVII, S. 131 übersetzt wie folgt: "Seth wird geschlagen, so daß Osiris NN. vor ihm gerettet ist, sobald die Erde hell wird". Er weist darauf hin, daß Osiris besonders in den Nachtstunden gefährdet war.

3 Vgl. Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 109-114 mit Belegstellen sowie Bleeker in *FS van der Leeuw*, S. 54 und ders. in *The Sacred Bridge*, S. 77f.

4 Vgl. Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 109-117 und zum Hakerfest Griffiths in *LÄ* II, 929-931 (s.v. *Hakerfest*).

5 Für Belege aus den Sargtexten und dem Totenbuch zu diesen beiden Ereignissen vgl. Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 110-112.

6 Vgl. Breasted, *Development*, S. 40 und Hornung in *Studium Generale* 18,2 (1965), S. 81: Seth ist allerdings nur in der Nacht zuhause, aber keine "Gestaltwerdung" (also Personifikation) der Nacht. S. zudem Borghouts, *Papyrus Leiden I 348*, S. 32 mit Verweis auf P. Chester Beatty III (= P. BM 10683), recto X, 15 und P. Nu 15, 5-6 (Seth als Verursacher von Alpträumen, *rs.wt*) und Westendorf in ZÄS 96 (1970), S. 145-149 (Seth als Krankheitsdämon, der seine Opfer mit Vorliebe bei Nacht mit seinem Sperma vergiftet).

7 Zu Babi als Nachtdämon und Sohn der Nut vgl. Kapitel III.1.2 und zu *Nbḏ* als Dämon der Finsternis vor allem Kees in *ZÄS* 59 (1924), S. 69f.

Dämon Babi identifiziert, der als Sohn der Nut (wiederum wie *Nbḏ*) mit Seth identisch sein kann und der "Herr der Nächte" (*nb šs3.wt*)[1] genannt wird. Auch in CT 359 (V, 12e, Variante TIL[a]) wird Babi als "Ältester Sohn der Nut" bezeichnet. Ebenso beschreibt PT 222 § 205a-b Seth als Sohn der Nut und seine Geburt in der Nacht: "Du, den die Schwangere (Nut) von sich gegeben hat, als du die Nacht spaltetest (*pšn=k grḥ*), ausgestattet als Seth, der gewaltsam hervorgebrochen ist (*ẖbẖb*)[2]...". Aus den Sargtexten und dem Totenbuch sind ebenfalls viele Belegstellen bekannt, die Seth in einer seiner vielen Gestalten mit der Gefahr in der Nacht identifizieren, wie z.B. CT 49 (I, 220): "Seize the Evil One (*Nbḏ*) who is in darkness, execute sentence upon his confederates...", oder CT 62 (I, 268): "There (...) is driven off for you the rebel who came in the night, the thief of the dawn, who made darkness in coming, the Great Despoiler (?, *thb wr*) of the dependants of the House of Isis" oder wie CT 353 (IV, 396): "...grant that I may have power over water just as Seth had power over the water in the eye (? *ʿw3t*) of Osiris on that night of the great storm". TB 78 (5-10), der mit CT 312 (IV, 69-70) identisch ist, spielt ebenfalls auf einen nachträglichen Angriff des Seth in der Nacht an: "Verbreite doch Ehrfurcht vor mir, schaffe mir Respekt, so daß mich die Götter der Unterwelt fürchten, so daß sie für mich ihre Tore verteidigen, damit nicht der mir nahe, der mich verletzt hat, wenn er mich im Hause der Finsternis erblickt und meine Schwäche aufdeckt, die ihm (jetzt, *also zur Zeit des Tages*[3]) verborgen ist". Die Vollversion von CT 335 (IV, 319f) gibt in Glossen (hier kursiv) Erläuterungen: "O potent soul who is in Ninso, who grants powers and expels the evildoers, who shows the ways of eternity – *He is Re himself* – save me from the god who takes souls, who laps up corruption, who lives on putrefaction, who belongs to darkness, who is in the dusk, of whom those who are among the languid ones are afraid. *As for that god who takes souls, who laps up corruption and lives on putrefaction, he is Seth*", ebenso wie die verwandte Passage im Totenbuchspruch TB 17 (307-312): "Rette doch den NN vor jenem Gott, der die Bas raubt und das Verweste verschlingt, der von Fäulnis lebt, der Genosse der Finsternis, der im Dunkel ist, vor dem sich die Todesmatten fürchten! *Was bedeutet das? Seth ist es*". In den Hymnen an das Diadem der Pharaonen ist es die Uräusschlange als Auge des Sobek, welches "...die Gestalten (?, *sẖm.w*) des Seth, die im Dunkeln (*kkw*) sind", herausjagt[4]. Zu zitieren ist noch CT 407 (V, 216a-b): "O you who are loud-voiced (Seth), greatly majestic, sitting in the midst of darkness...", und ebenso das spätzeitliche Seth-Vernichtungsritual des P. New York, MMA 35.9.21 (27, 12-13): "Salut à vous, protections (*s3.w*) de Rê, issues de lui, celles qu'il a données à son fils (*sic*) Osiris pour assurer sa protection (*s3*) pour toujours et à jamais, pour abattre (*sẖr*) tous ses ennemis (*ḫftj.w*) ... pendant la nuit (*grḥ*), pendant le jour et à tout instant de chaque jour". Et-

---

[1] Vgl. zu dieser Bezeichnung der Nacht Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 22-26. Der Sinn der genannten Pyramidentextstelle ist wohl, daß der König als Gestirn die Nacht ordnet und regiert und aus der Nacht den Nachthimmel mit den Gestirnen erschafft.

[2] Vgl. zu diesem Verb (auch *šbšb*) Sethe, *Komm.* I, S. 139, ders., *Pyramidentexte* II, S. 541 (Nachträge), Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 50f mit n. 13 und *Urk.* VI, 7, 17, wo *sẖpr ẖbẖb* als Epitheton des Seth mit "der Vernichtung entstehen läßt" übersetzt wird. Das Verb *pšn* wird von Allen, *Inflection*, S. 589 allerdings durch *sšp* ersetzt, das er mit "dazzle" – "blenden" übersetzt.

[3] Anmerkung des Verf. Vgl. zu diesen Sprüchen Hornung in *Studium Generale* 18,2 (1965), S. 79.

[4] Erman, *Hymnen*, S. 26 und S. 29 Zeile 19. Für weitere Totenbuchsprüche mit Bedrohung des Verstorbenen in der Finsternis s. TB 18 (*passim*, vor allem 65-69) und TB 175 (15-19).

was weiter (27, 14-15) werden diese Feinde als "Les ravisseurs, qui opèrent la nuit" (*ʿwȝjj.w jmj.w grḥ*) bezeichnet; hinter ihnen verbergen sich Seth und sein Gefolge[1].

Wie aus Kapitel IV ersichtlich werden wird, sind Schlangen als Manifestationen des Seth ebenfalls mögliche Feinde in der Nacht, wie z.B. PT 731 § 2259 zeigt: "O Starrender, gehe hervor in der Nacht (*wḫt*)[2], denn der Geruch (*stj*) der Erde ist auf dir" und auch PT 733 § 2261: "Zurück *tkkj*-Schlange...", wobei *tkkj* durch die Determinative Schlange und Himmel (Gardiner, *Signlist* I 9 und N 3) als in der Nacht angreifende Schlange charakterisiert wird. Besonders Skorpione sind in der Nacht gefährlich und müssen magisch gebannt werden, wie z.B. P. Leiden I 349 (I, 9 – II, 1) berichtet: "Eine andere Beschwörung gegen Skorpione. Horus ist gebissen (*psḥ*)! ... Horus ist gebissen in der Nacht (*ḫȝwj*), in der Dunkelheit (*grḥ*) ..."[3].

In PT 726 § 2253d-e heißt es zudem: "Nicht existiert und nicht gibt es irgendeine üble Sache (*(j)ḫt nb(t) ḏwt*), die sie (die Feinde) gegen diese Neith übel (*ḏw*) sagen, bei Tage und bei Nacht (lit. Abend, *ḫȝwj*)[4] ...". Gleichfalls nennt PT 251 § 270d-271a Feinde der Finsternis, bei denen es sich wohl um Feinde des Sonnengottes handelt und die der Verstorbene gleichzeitig als seine Feinde vernichtet: "Diejenige, die Übel (*šnw*) entfernt (*wḏʿ*) vor dem Stier (der Sonnengott?), die schwach macht (*sȝhd*) diejenigen, die in der Finsternis (*kkw*) sind, ist das starke Horn, das hinter dem großen Gott ist. Unas hat die zu Bestrafenden (*ss.w*) zerschmettert (*dȝ*), Unas hat ihre Stirn zerschlagen (*sqr*)".

Bei diesen vielfältigen Bedrohungen kann es nicht verwundern, wenn der Verstorbene es verabscheut, in der Finsternis wandeln zu müssen, wie PT 260 § 323a-b festhält: "Der Abscheu (*bwt*) des Unas ist es, in der Finsternis (*kkw*) zu gehen, ohne daß er sieht, auf den Kopf gestellt (*sḫd*)". Die Bedrohung, daß er nichts mehr sehen kann, wird in PT 311 § 499b-c negiert: "Nicht ist Unas blind (*šp*), wenn du (Re) ihn in die Finsternis (*kkw*) setzt, nicht ist er taub (*jd*), (selbst wenn) er nicht deine Stimme hört". Diese Finsternis ist eindeutig als zur Unterwelt gehörig zu identifizieren, wie auch der Opferspruch PT 52 § 38b erkennen läßt: "O der, der unter die Erde gebracht (?, *ȝḫȝḫj*) und in Finsternis (*kkw*) ist – ein *ȝḫ*-Brot". Durch die Bezeichnung der Finsternis mit *kkw* wird deutlich, daß es sich hier um die Dunkelheit der Unterwelt handelt, der der Verstorbene ausgesetzt wäre, wenn der Sonnengott ihn dort zurückließe. Die erwähnte Taubheit des Verstorbenen weist darauf hin, daß zumindest nach späterem Glauben in der Dat abseits der Bahn, auf der die Sonnenbarke fährt, absolute Stille herrscht[5]. Diese Stille entspricht der Taubheit des Todes, wie ebenfalls aus TB 154 (61-62) zu entnehmen ist: "Mein Schädel ist nicht beschädigt, meine Ohren sind nicht taub geworden, mein Kopf hat sich nicht von meinem Hals getrennt...". Die in PT 260

---

[1] Vgl. Goyon in *BIFAO* 75 (1975), S. 370ff.

[2] Zu *wḫȝ* vgl. Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 12-15 und Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 100 zu Schlangen als Personifikationen der Dunkelheit und der Urmächte. Die sogenannten Zaubermesser dienten ebenfalls dem Schutz von Mutter und Kind, vor allem in der Nacht, vgl. *ibid.*, S. 69 und S. 182.

[3] Vgl. De Buck / Stricker in *OMRO* 21 (1940), S. 57 und 60.

[4] Vgl. die Übersetzungsvorschläge "Dunkelheit, Dunkelwerden, Abend" bei Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 12-15.

[5] Vgl. zu diesem Aspekt Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 55. Eine Inschrift aus dem Grab des Nefersecheru in Zawyet Sultan (Zawyet el-Mayetin) aus der Nachamarnazeit berichtet: "Das Haus derer im Westen, es ist tief und dunkel (*kkw*). Keine Tür, kein Fenster ist in ihm, kein Licht zum Erhellen, kein Nordwind, das Herz zu erfrischen. Nicht geht die Sonne dort auf. Sie werden allzeit im Schlaf liegen (*sḏr*), wegen der Finsternis (*kkw*) auch bei Tage". Übersetzung nach Osing, *Nefersecheru*, S. 54, vgl. auch Kees in *ZÄS* 62 (1927), S. 75f.

weiterhin genannte Furcht davor, auf dem Kopf gehen zu müssen, ist ein Hinweis darauf, daß in der Unterwelt alle Ordnung umgekehrt wird[1] und man mit den Füßen an der Decke laufen muß, die beim Modell der Welt als Scheibe dem Erdboden des Diesseits entspricht.

Nach diesen Eindrücken ist es nur verständlich, daß PT 688 § 2083c-d von dem verstorbenen König feststellt: "Niemals hat er geschlafen (*sḏr*) bei Nacht (*grḥ*), niemals hat er den Tag verbracht, während er seinen Leib nicht kannte (d.h. bewußtlos war)". Auf diese Weise kann der Verstorbene verhindern, daß er von Feinden angegriffen wird.

Die Furcht vor diesen Aspekten der Dunkelheit ist es, die sich bis zur Spätzeit zu einem der Hauptgründe für die negative Einschätzung des Jenseits entwickelt[2]. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Nacht grundsätzlich negativ konnotiert war, auch nicht in den Pyramidentexten, denn Re ist der Gott des Tages und der Nacht, seine beiden Augen sind Sonne und Mond[3]. So wird sogar von der Empfängnis und (Wieder-)Geburt des Verstorbenen in der Nacht gesprochen, wie z.B. in PT 211 § 132a (*grḥ*), in PT 351 § 568a (*šsꜣt*) und PT 352 § 569a (*šsꜣt*). Zudem erscheint der König in PT 320 § 516b als Herr der Nacht (*nb šsꜣt*), er ist Osiris, der in der Nacht hervorgeht (*pr m šsꜣt*, PT 624 § 1761d), er verbringt (*sḏr*) die Nacht ungestört und wird jeden Tag neu geboren (PT 405 § 705c). Weiterhin ist er gemeinsam mit Re-Atum in der Dunkelheit (*snkw*) (friedlich) vereint und geht morgens mit ihm zusammen am Horizont auf (PT 217 § 152c-d).

III.2.5 Die Verwesung und ihre Folgeerscheinungen

Die Ägypter konnten sich das Weiterleben des Verstorbenen als verklärter Geist (*ꜣḫ*) nicht ohne die Fortdauer des Leibes vorstellen. Daher stellte die Verwesung eine äußerst ernstzunehmende Bedrohung für den Verstorbenen dar, und um diese zu verhindern wurde die Praxis der Mumifizierung des Körpers eingeführt. Neben der Verwesung selbst, die mit den Verben *ḥwꜣ* – "verfaulen", *jmk* – "verwesen"[4] und seltener mit *skj* oder *ḥtm* – "vergehen, zerstört / vernichtet werden" bzw. *ḫsḏ* "verfaulen"[5] beschrieben wird, ist außerdem vom üblen Ausfluß (*rḏw* oder *ḥwꜣt*) und dem Schweiß (Körperschweiß, "Todesschweiß", *fdt* oder *fdt ḏwt*) die Rede. Beides sind Bezeichnungen für das Leichensekret, das beim Zerfall des Körpers durch die Zersetzung des Gewebes entsteht. Der bei der Zersetzung entstehende üble Geruch (*stj*, oder *stj ḏw*)

---

[1] Vgl. Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 52.

[2] Vgl. Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 58: Die Totenklagen der Spätzeit spiegeln die Auffassung wider, daß der Verstorbene nicht dem Kreislauf der Sonne folgen kann, sondern auf ewig der Finsternis anheimfällt, wie z.B. die Spätzeitstele Berlin 19400 berichtet: "Beweinen dessen, der in der Finsternis (*kkw*) ist, (in der) es kein Licht gibt, den Osiris Antihotep / Nemtihotep" (nach Burchardt / Roeder in *ZÄS* 55 (1918), S. 55); s. auch die Stele Leiden V 55 (AP 4) der Eseenachbit (26. Dynastie aus Abydos): "Die Dunkelheit (*snkw*), der Abscheu (*bwt*) eines Kindes, kam über mich..." oder die Stele der Taimhotep (Zeit Ptolemaios XI., London, BM 147): "Der Westen, das ist das Land des Schlummers, eine lastende Dunkelheit...", vgl. für diese Übersetzungen Otto, *Biographische Inschriften*, S. 187f und S. 193, sowie die Anthologie zum Thema Tod bei Schott, *Liebeslieder*, S. 139-147, für die Stele der Eseenachbit s. Jansen-Winkeln in *BSEG* 17 (1993), S. 44-47 und Frandsen in *FS Wente*, S. 136f mit Literatur.

[3] Vgl. Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 74 und S. 79f.

[4] Zur Verwesung als Bedrohung vgl. Zandee, *Death*, S. 56-60 besonders A.3.a (*jmk*) und A.3.j (*ḥwꜣ*) mit umfangreichem Vergleichsmaterial aus anderen Spruchsammlungen zu diesem Kapitel.

[5] Vgl. Zandee, *Death*, S. 59, A.3.k.

findet ebenfalls Erwähnung, wie den Leichnam befallende Würmer (*fnṯ*) und andere Kleininsekten sowie der Staub (*ḫmw*), zu dem der Tote zu guter Letzt zerfällt.

Der Verwesung selbst sollten nicht nur Sprüche entgegenwirken, die in bewährter Manier mit negativen Formulierungen den Zerfall verneinen; ergänzend wird zudem das Einsammeln der verstreuten Knochen und das Wiederanknüpfen des Kopfes genannt[1]. Diese Sprüche weisen wohl ein höheres Alter auf, da sie einen Totenkult vor Erfindung der im Alten Reich erst in Ansätzen praktizierten Mumifizierung widerspiegeln, als noch entfleischte Leichen beigesetzt wurden, deren Knochengerüst mangels Körpergewebe in seine einzelnen Bestandteile zerfallen war.

Um einen Eindruck von der Bedeutung der Bedrohung zu erhalten, die die Verwesung auf den alten Ägypter ausübte, soll hier eine Auswahl der wichtigsten Stellen der Pyramidentexte zu diesem Aspekt vorgestellt werden. PT 576 § 1501a-b sowie die inhaltsgleichen Wiederholungen in § 1504a-b, § 1506a-b, § 1509a-b und § 1515a-b lassen deutlich erkennen, daß die Verwesung des verstorbenen Königs offenbar ebenfalls als Folge eines Angriffs von feindlichen Göttern verstanden wurde[2]. Die vorhergehenden Paragraphen (§ 1500a-c) berichten davon, daß Seth Osiris in *Ndjt* auf die Seite warf, dieser von Re jedoch wieder zum Leben erweckt wurde. Seine Abscheu ist daher der Schlaf und er haßt das Müdesein. Vor diesem Hintergrund lautet der Spruch weiter: "Nicht wird Pepi verfaulen (*ḥwꜣ*), nicht wird er verwesen (*jmk*), und nicht wird dieser Pepi gebannt (*šnj*) durch euren Zorn (*ḏnd*), ihr Götter!". Aus dem Kontext des Spruches kann mit einiger Plausibilität geschlossen werden, daß sich hinter den "zornigen" Göttern Seth und sein Gefolge verbergen, deren namentliche Nennung vermieden wurde[3]. Dies kann wiederum PT 562 § 1407b bestätigen: "Das Auge des Horus gehört euch, nicht wird es dem Zorn (*ḏnd*) des Seth übergeben". Seth und sein Gefolge sind die Verursacher des Todes und damit der Verwesung des Osiris bzw. des Königs. Spruch PT 412 § 721a-722d beginnt auf die gleiche Weise wie PT 576 mit der Untat des Seth und der Abscheu des Verstorbenen vor Schlaf und Müdesein. Im Anschluß daran fährt er fort: "O Fleisch dieses Teti: Verfaule (*ḥwꜣ*) nicht, verwese (*jmk*) nicht, damit dein Geruch nicht schlecht ist (*ḏw stj=k*). Nicht soll dein Fuß passieren, nicht soll dein Schritt durchschreiten, nicht sollst du auf den Ausfluß (*ḥwꜣt*) des Osiris treten (*ḫnd*)". Der letzte Passus ist schwer verständlich; scheinbar wurde es als Frevel betrachtet, den Ausfluß des Osiris mit Füßen zu treten, oder sollte doch eher zum eigenen Wohlbefinden eine Kontaminierung mit demselben vermieden

---

[1] Für das Vereinigen der Knochen und das Anknüpfen des Kopfes vgl. z.B. PT 355 § 572c, PT 368 § 639b, PT 373 § 654a-d, PT 447 § 828a-b, PT 450 § 835a-b, PT 665 A § 1908a-b und PT 667 § 1934d. Nach Zandee in *FS Obbink*, S. 60f handelt es sich beim Anknüpfen des Kopfes geradezu um einen Schöpfungsakt, der die Wiederbelebung des Verstorbenen bewirkt.

[2] Vgl. zu diesem Aspekt besonders Te Velde, *Seth*, S. 92. Schott, *Pyramidenkult*, S. 161 weist in diesem Zusammenhang auf den Osiris-Seth Mythos hin, in dem Seth Osiris zerstückelt und die Einzelteile zerstreut.

[3] Es ist jedoch nicht gänzlich auszuschließen, daß hier von Erdgöttern die Rede ist, wie ein Vergleich mit PT 690 § 2110a-b nahelegt: "Wenn dieser Pepi nicht gebannt (*šnj*) wird von der Erde, dann wird *Jḫt-wtt* nicht gebannt von der Erde"; vgl. auch Kapitel I.2.4 und I.4.1 sowie Zandee, *Death*, S. 24, der hier von angreifenden Dämonen ausgeht. Es soll die Verwesung in der Erde verhindert werden, so daß ebenfalls die in Kapitel IV.5 ausführlich behandelte Beziehung von Seth zur Erde an dieser Stelle von Bedeutung sein kann, und die nicht eindeutig vornehmbare Zuweisung der namentlich nicht genannten "zornigen" Götter daher verständlich ist. Zu *ḏnd* vgl. Zandee, *Death*, S. 191f, B.11.e. Sethe, *Komm.* V, S. 464 schlägt in Hinblick auf den Zorn der Toten in PT 93 § 63b vor, daß mit den namenlosen Göttern auch die verklärten Toten, also letztlich die verstorbenen Vorfahren des Königs, identifiziert werden könnten.

werden[1]? PT 535 § 1283a-b berichtet ebenfalls: "Nicht gibt es deine Verwesung (*jmk*), o dieser Pepi, nicht gibt es deinen Schweiß (*fdt*), o dieser Pepi, nicht gibt es deinen Ausfluß (*rḏw*), o dieser Pepi, nicht gibt es deinen Staub (*ẖmw*), o dieser Pepi". Im weiteren Verlauf des Spruches wird die Vernichtung des Seth und seiner Gefolgsleute durch Zerstückelung beschrieben, ausgeführt von Horus, so daß für diesen Spruch ebenfalls davon auszugehen ist, daß ein inhaltlicher Bezug zu der Mordtat an Osiris vorliegt. In PT 532 § 1257a-d gehen Isis und Nephthys als treusorgende Schwestern und Wächterinnen des ermordeten Osiris dem Verstorbenen zur Hand: "Sie verhindern (*ḫwj*), daß du verwest (*rpw*), wegen dieses deines Namens: Anubis (*Jnpw*). Sie verhindern (*ḫwj*), daß dein Ausfluß (*ḥwȝȝt*) zu Boden fließt (*sȝb*), wegen dieses deines Namens: Oberägyptischer Schakal (*sȝb šmʿ*). Sie verhindern (*ḫwj*), daß der Geruch (*sṯj*) deines Leichnams (*šȝt* für *ḫȝt*) schlecht (*ḏw*) wird wegen dieses deines Namens: Horus von *Ḫȝtj*"[2]. Während in den vorangehenden Zeilen wiederum das Niederwerfen von Osiris in *Ndjt* durch Seth erwähnt wird (§ 1256a-b), folgen danach das "Trageritual" (§ 1258c; Kapitel II.2.4.1) und die Beschreibung, daß Isis und Nephthys vier Formen des Horus durch ihre Fürsorge ebenfalls nicht verwesen lassen (§ 1258a-b) – der Verstorbene wird in diesem Spruch zu seinem Schutz mittels Wortspielen mehrfach mit Göttern (Anubis und Horus) assoziiert bzw. identifiziert. In PT 723 § 2244c heißt es ebenfalls: "Nicht wird er verwesen (*ḫsḏ*), nicht wird er vernichtet (*ḥtm*), nicht wird er verfaulen (*ḥwȝ*)". In den darauf folgenden Paragraphen § 2244d-2245d wird erneut Seth genannt: "Die Wärme, die auf deinem Mund ist, ist der Atem, der aus den Nasenlöchern des Seth herauskommt. Die Winde des Himmels werden zerstört (*ḥtm*), wenn die Wärme in deinem Mund zerstört (*ḥtm*) wird; der Himmel wird von seinen Sternen befreit (*tm*), wenn die Wärme in dir aufhört (*tm*). Möge dein Fleisch für das Leben geboren sein, und mögest du mehr leben als das Leben der Sterne in ihrem Leben". In dieser Passage wird Seth als Sturm- und Windgott beschrieben, der den Lebensatem spendet. Diese Textstelle ist wohl dahingehend zu interpretieren, daß Seth für den Fall bedroht wird, daß dem Verstorbenen der unerläßliche Lebensatem abhanden kommen sollte[3].

In PT 684 § 2057-2058d identifiziert sich der Verstorbene mit "Einem von diesen vieren, die existieren, die Atum gezeugt hat, die Nut geboren hat, die nicht verfaulen (*ḥwȝ*), damit auch Pepi nicht verfault (*ḥwȝ*), die nicht verwesen (*jmk*), damit auch Pepi nicht verwest (*jmk*), die nicht vom Himmel auf die Erde fallen (*ḫr*), damit auch Pepi nicht vom Himmel auf die Erde fällt (*ḫr*)". Der König betrachtet sich hier als Osiris, den Sohn der Nut und Enkel des Atum. Der Sturz vom Himmel auf die Erde könnte wiederum eine Anspielung auf die Ermordung durch Seth sein, wie es Mercer[4] bereits in seinem Kommentar zu dieser Stelle vermutet hat. Ebenso heißt es in PT 254 § 285a-b: "Du sinkst in die Erde (*hb=k m tȝ*)[5] bis zu deiner Dicke, bis zu deiner Mitte, bis zu deiner Erstreckung".

Es gibt darüber hinaus weitere Sprüche (z.B. PT 215 § 149d, PT 422 § 764b, PT 464 § 878b, PT 537 § 1299c, PT 624 § 1760c), die davon sprechen, daß der Verstorbene nicht vergehen oder verwesen soll, sie wurden allerdings zumeist in Kapitel III.2.2 über den Tod als Bedrohung angeführt.

---

[1] Zum Ausfluß des Osiris vgl. weiter unten.

[2] Zur Bedeutung des Wortspiels in dieser Passage vgl. Loprieno, *Pensée et l'écriture*, S. 143.

[3] Vgl. hierzu Sander-Hansen, *Begriff*, S. 4 n. 4.

[4] Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 916.

[5] Zu *hb* vgl. Zandee, *Death*, S. 59, A.3.i.

Eine Folgeerscheinung der Verwesung ist die Absonderung von Leichensekret[1], welches von den Ägyptern als "übler Ausfluß" (*rḏw* oder *ḥw(ꜣ)ꜣt*) bezeichnet wurde. Eine häufigere Formulierung ist, daß der Ausfluß, welcher aus Osiris hervorgekommen ist, derjenige des Verstorbenen sein soll (PT 436 § 788a-b, PT 536 § 1291a, PT 553 § 1360b, PT 667 A § 1944c, PT 676 § 2007a-b, PT 679 § 2031a-b; vergleiche auch PT 33 § 24b und PT 423 § 766a+c), wodurch die Verwesungsflüssigkeit des toten Königs vergöttlicht wird[2]. PT 258 § 308f und PT 259 § 312f[3] berichten zudem: "Unas hat seinen Ausfluß (*rḏw*) abgelöst zur Erde in Kus". In PT 29 § 20c hilft das Horusauge, den Ausfluß zu vertreiben (*dr*)[4]. Weitere Stellen, die den Ausfluß der Verwesung rhetorisch verneinen, wurden bereits weiter oben zitiert.

Ein weiteres Produkt der Verwesung bzw. des Todes ist der kalte Körper- oder Todesschweiß (*fdt* oder *fdt ḏwt*)[5]. Er wurde ebenso bereits erwähnt (PT 535 § 1283a-b), zusätzlich ist PT 637 § 1800b-1803a zu nennen, in dem wiederum das Horusauge (als Substitut für die Opfergabe von Salbe, mit der das Auge selbst geheilt wurde – der Spruch wurde zudem im Kultritual des Totentempels Sethos' I. in Abydos aufgezeichnet) den Schweiß vertreibt: "O dieser Pepi, ich bin ebenfalls zu dir gekommen, damit ich dich fülle mit der Salbe, die aus dem Auge des Horus gekommen ist; ich fülle dich damit. Sie wird dir deine Knochen zusammensammeln (*ṯs*), und sie wird dir deine Glieder vereinigen (*dmḏ*), sie wird dir dein Fleisch zusammenfügen (*sꜣq*), und sie wird deinen üblen Schweiß (*fdt=k ḏwt*) zur Erde ablösen (*sfḫ*) (vergleiche diese Formulierung weiter oben für den üblen Ausfluß). Empfange dir ihren Duft (*stj*) für dich, damit dein Duft (*stj*) angenehm ist wie (der des) Re, wenn er hinaufsteigt am Horizont und die horizontischen Götter über ihn erfreut sind. O dieser Pepi, möge der Duft (*stj*) des Auges des Horus auf dir sein". Das Horusauge als Substitut für alle Opfergaben (vergleiche Kapitel II.3.4) wird hier zum universellen Heilmittel gegen den Verfall des Leichnams, seine Heilkraft wird durch die mit ihm in Berührung gekommene Salbe übertragen. PT 412 § 730a-d betont zudem: "Entferne (*dr*) dich von deiner linken Seite, setze (*ḥms*) dich auf deine rechte Seite, o Teti, denn deine Sitze unter den Göttern dauern, und Re stützt sich auf dich mit seinem Arm. Dein Duft (*stj*) ist wie ihr Duft (*stj*), dein Schweiß (*fdt*) ist wie der Schweiß (*fdt*) der beiden Götterneunheiten". So werden selbst Produkte der Verwesung zu köstlichen Körperausscheidungen der Götter.

Der üble Geruch (*stj*) des verwesenden Körpers[6] wurde ebenfalls bereits in einigen Beispielen behandelt (PT 412 § 722a-d, PT 532 § 1257b-d). Die Pyramidentexte heben sonst bevorzugt den angenehmen süßen Duft (ebenfalls *stj* oder *stj nḏm*) des Verstorbenen hervor, welcher von dem auf ihm befindlichen Horusauge verursacht wird (PT 29 § 20b-c, PT 637 § 1803a, PT 686 § 2072c-2073c, PT 724 § 2250a). Auch der

---

[1] Vgl. Zandee, *Death*, S. 57f, A.3.h und Störk in *LÄ* III, 994f (s.v. *Leichensaft*).

[2] Vgl. zu diesem Aspekt Bonnet in *ZÄS* 67 (1931), S. 24 in Verbindung mit der Libation.

[3] In diesem Paragraphen steht statt *rḏw* eigenlich *rwḏ.w*: "Seil" oder "Mumienbinden" (?) im Sinn von Fesseln für Feinde. Vgl. dazu Kapitel III.2.6.

[4] Zur Vertreibung des Ausflusses vgl. PT 659 § 1865a-b.

[5] Vgl. Sander-Hansen, *Begriff*, S. 4 n. 6 und Zandee, *Death*, S. 57, A.3.f.

[6] Vgl. Zandee, *Death*, S. 60, A.3.p und Cazemier in *FS van der Leeuw*, S. 110. Schlechte Gerüche von gefährlichen Lebewesen spielen in den Pyramidentexten anderweitig ebenfalls eine Rolle wie z.B. in PT 400 § 696f-g der Geruch des *ḥdn*-Busches (Kapitel I.4.16), in PT 666 B § 1930e-1931c der gefährliche Geruch von Dämonen (vgl. Kapitel I.4.12) und in PT 396 § 692a und PT 731 § 2259 der Erdgeruch von Schlangen und besonders PT 369 § 643c der schlechte Geruch des mit dem Feind (*ḫftj*) zu identifizierenden Seth, der als Verwesungsgestank zu verstehen ist, weil die Horuskinder ihn getötet haben.

angenehme Duft des Re (PT 637 § 1802a), des Dedwen als Bringer des wohlriechenden nubischen Weihrauches (PT 610 § 1718a-b), der *Jḫt-wtt* (PT 576 § 1503a-b) und der Götter allgemein (PT 412 § 730c) werden als dem Verstorbenen zu eigen beschrieben[1].

Der Leichnam eines Verstorbenen war zudem (vor und nach der Balsamierung) dem Befall mit Schädlingen ausgesetzt. Neben Insekten wie Aaskäfern (*ʿpšȝjt*) und *qȝdjt*-Insekten[2] konnten vor allem Maden von Fliegen (*fnṯ*)[3] den Körper zerfressen. Während die zuerst genannten Schädlinge in den Pyramidentexten nicht erwähnt werden, heißt es in PT 291 § 432a-b: "Dein Jubel ist vertrieben (*dr*), du heller (Loch-)Bewohner (*bȝȝ ḥḏ*), von dem, der dem *fnṯ*-Wurm (der Made) entkommen ist. Dein Jubel ist fortgenommen (*nḥm*), du heller (Loch-)Bewohner (*bȝȝ ḥḏ*), von dem, der dem *fnṯ*-Wurm entkommen ist". Der Verstorbene verkündet, daß er diesem aasfressenden Schädling entgangen ist, zugleich liegt eine Anspielung an die Wiederauferstehung des Verstorbenen als Osiris vor[4]. In TB 154 (25, 37, 50, 53) wird ebenfalls mehrfach darauf hingewiesen, daß der Verstorbene nicht zerfällt und "...sich in Würmer verwandelt".

Abschließend läßt sich festhalten, daß die Verwesung – oder besser die Verhinderung derselben – genauso wie der Tod des Verstorbenen mit dem Schicksal des Osiris verknüpft wird und eine vollständige Mythologisierung des Geschehens um den Vorgang der Verwesung in Anlehnung an den Osiris-Seth Mythos stattgefunden hat[5]. Der Verwesungprozeß ist dabei eindeutig als Folgeerscheinung der Ermordung des Osiris durch Seth zu betrachten.

III.2.6 Die Fesseln des Todes und Mumienbinden

In den Pyramidentexten sind Fesseln und die Verwendung derselben auf verschiedene Art und Weise beschrieben. Einerseits werden die Feinde des Osiris bzw. des Verstorbenen gefesselt, wie z.B. in PT 214 § 137d: "Mögest du (Unas) jeden fesseln (*ntṯt=k*)[6], der schlecht reden (*mdw ḏw*) wird über den Namen des Unas". Andererseits kann jedoch die Seele des Verstorbenen durch Fesseln oder Klammern daran gehindert werden, das Grab zu verlassen und zum Himmel aufzusteigen. Die Fesseln be-

---

[1] Vgl. Kügler, *Macht der Nase*, S. 43-47, wo er von der "Duftgemeinschaft" der Götter spricht, deren göttlicher Duft den Verstorbenen vor der Verwesung bewahrt.

[2] Vgl. zu beiden Osing in *FS Kákosy*, S. 475f und Leitz, *Tagewählerei* I, S. 40-46, besonders S. 43f sowie Guilhou in *Bull. Cercle Lyonnais* 8 (1994), S. 25ff mit Verweis auf TB 36 (Spruch, um einen Käfer (*ʿpšȝjt*) abzuwehren) mit Vignette. Für entomologische Untersuchungen von auf Mumien gefundenen Insekten siehe Goyon / Josset, *Corps*, Abb. auf S. 125f und jetzt Gerisch in Szymańska / Babraj (eds.), *Mummy*, S. 131-166. Guilhou, *ibid.*, S. 29 stellt für CT 50 (I, 227f-228d) die These auf, daß an dieser Stelle ein "insecte necrophage" als Manifestation des Seth auftritt, Faulkner übersetzt die betreffende Passage jedoch gänzlich anders.

[3] Vgl. Leitz, *Tagewählerei* I, S. 40-46, besonders S. 43-45, ders. in *Orientalia* 65 (1996), S. 420f, Sander-Hansen, *Begriff*, S. 4 n. 10 und Störk in *LÄ* III, 994f (s.v. *Leichensaft*) sowie Zandee, *Death*, S. 57, A.3.e für das Verbum *fnṯ* – "madig werden".

[4] Vgl. dazu Leitz, *Tagewählerei* I, S. 44f.

[5] Vgl. in diesem Sinne auch H. Roeder, *Auge*, S. 94 und 96 (Balsamierung durch Anubis als Abwehr von Zerfallserscheinungen und Vernichtung des Übels durch Feinde), ebenso S. 112 und S. 278-280.

[6] Zu diesem Begriff vgl. Zandee, *Death*, S. 79, A.7.c; für eine gänzlich andere Übersetzung s. Allen, *Inflection*, S. 242, § 370 B mit n. 308.

schreiben dabei einerseits gefährliche Gegenstände wie Mumienbinden[1] – obwohl die Mumifizierung eigentlich dem Zweck dienen sollte, die Verwesung als Bedrohung des Verstorbenen zu verhindern – oder eventuell "Fangeisen", aber symbolisch auch den Sarg oder das Grab. Andererseits können sie personifizierte Widersacher bezeichnen, die oft nicht näher charakterisiert werden, hinter denen sich allerdings wiederum der Gott Seth und sein Gefolge, die Erdgötter oder die Götter des osirianischen Kreises verbergen mögen. In allen diesen Fällen wird deutlich, daß die Fesseln als Fesseln des Todes zu verstehen sind, welche die Wiederauferstehung und den Aufstieg des Verstorbenen zum Himmel verhindern sollen.

Ein in den Pyramidentexten des öfteren verwendeter Begriff, der häufig im Sinne dieses Kapitels als "Fessel" übersetzt wird, ist *jmj-rd* bzw. *jmj-ˁ*. Bereits in den Kapiteln I.4.1, II.2.1, II.2.2 und III.1.5 konnte jedoch gezeigt werden, daß entgegen früherer Ansicht[2] wohl an keiner Stelle der Pyramidentexte, an der diese Termini verwendet werden, von einer materiellen Fessel auszugehen ist sondern vielmehr von personalen Feinden. Beide Begriffe wurden daher in der vorliegenden Arbeit grundsätzlich mit "Widersacher" und "Angreifer" übersetzt und entweder mit Erdgottheiten oder mit Seth und / oder seinem Gefolge identifiziert. Sethe[3] schlug zudem freie Übersetzungen wie "Der einem ein Bein stellt" und "Der einem in den Arm fällt" vor, die ebenfalls auf lebendige Widersacher hinweisen. Die entsprechenden Textstellen wurden bereits in den genannten Kapiteln ausführlich behandelt und müssen daher hier nicht nochmals untersucht werden[4]. Dagegen fanden die folgenden Sprüche, die weitestgehend ebenfalls personale Feinde behandeln, bisher noch keine Behandlung.

In PT 703 § 2202a-c sind wohl ebenfalls wieder Erdgötter, die den Verstorbenen festhalten wollen, als Anwender der Fesseln zu vermuten: "Horus kommt zu dir, damit er deine Fesseln (*s3r.w*)[5] trennt (*wḏˁ*) und damit er deine Klammern (*mḏ.wt*)[6] abwirft (*ḫ3ˁ*). Horus hat deinen Widersacher (*jmj-rd*) entfernt (*dr*); nicht mögen die Erdgötter (*3kr.w*) dich ergreifen (*nḏr*)". Aufgrund der ähnlichen Formulierungen gilt diese Identifikation mit großer Wahrscheinlichkeit auch für die folgenden drei mit einander verwandten Sprüche, wie PT 666 § 1921f-g: "Trenne (*wḏˁ*) für dich deine Fesseln (*s3r.w*) als Horus, der inmitten seines Hauses ist; löse (*sfḫ*) für dich deine Klammern (*mḏ.wt*) als Seth, der inmitten von *Ḥnbt* ist"; PT 665 § 1904d-e: "Durchtrenne (*wḥˁ*) für dich deine Fesseln (*s3r.w*) als Horus, der inmitten seines Hauses ist; löse (*sšm*)[7] für dich deine Klammern (*mḏ.wt*) als Seth, der inmitten von *Ḥnt* ist", und PT 717 § 2228c-d: "Trenne (*wḏˁ*) für dich deine Fesseln (*s3r.w*) als Horus, der inmitten seines Hauses ist; löse (*sfḫ*) für dich deine Klammern (*mḏ.wt*) als Seth, der inmitten von *Ḥnt* ist". In allen diesen Sprüchen werden immer wieder dieselben Vokabeln

---

[1] Vgl. z.B. Schott, *Pyramidenkult*, S. 165: "Mythisch gelten die Mumienbinden als Fesseln". Elka Windus-Staginsky weist zudem darauf hin, daß Mumienbinden real die Bewegungsfreiheit des Verstorbenen einschränken und daher als Behinderung angesehen werden konnten.

[2] Wie z.B. Zandee, *Death*, S. 78f, A.7.a ("Fußfessel") und S. 200f, B.14.c (Dämonen). Vgl. allgemein *ibid.*, S. 79-81 und S. 108 für die Gefahr durch Fesseln (A.7) und Mumienbinden (A.14).

[3] Sethe, *Komm.* V, S. 437-439. Vgl. in diesem Zusammenhang auch TB 68 (5-6).

[4] Zusätzlich sei für PT 276 § 417b, in dem eine Schlange als Widersacher bezeichnet wird, auf Kapitel IV.2 verwiesen, sowie auf die Anmerkungen bei Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 411.

[5] Vgl. Zandee, *Death*, S. 80f, A.7.i.

[6] Vgl. Zandee, *Death*, S. 80, A.7.e.

[7] Vgl. zu dieser Übersetzung den Kommentar von Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 275 n. 7 und Zandee, *Death*, S. 81, A.7.k.

für Fesseln und das Lösen derselben verwendet, die Formulierungen sind praktisch identisch. In diesen drei Sprüchen tritt Seth zudem gleichberechtigt neben Horus als einer der beiden Kronengötter auf.

PT 264 § 349a-350c verwendet ebenfalls bekannte Termini: "Er (Re?) ist zu dir gekommen, er ist zu dir gekommen, damit er die Fesseln (*qꜣs.w*)[1] löse (*wḥꜥ*) und damit er die Klammern (*nṯṯ.w*) ablöst (*sfḫ*). Er hat Teti bewahrt (*nḥm*) vor Cherti, nicht wird er ihn Osiris übergeben, denn nicht ist Teti den Tod gestorben (*m(w)t m(w)tt*), er ist (vielmehr) verklärt im Horizont...". Der Spruch wurde bereits in den Kapiteln I.4.5 und I.4.8 behandelt, denn beide namentlich genannte Götter gehören dem osirianischen Kreis an. In diesem Spruch treten diese Götter als Bedrohung des Verstorbenen auf und werden als Anwender von Fesseln beschrieben, welche Re löst, damit der Verstorbene zu ihm gelangen kann[2].

Wiederum mit den Erdgöttern oder osirianischen Gottheiten als Vertretern des Todes steht wohl PT 662 § 1878a-c in Zusammenhang, denn es wird von den Fesseln des Grabes und indirekt von der Verwesung gesprochen: "Steht auf, der du in deinem Grab bist (lit. die ihr in euren Gräbern (*js.w*) seid)[3], löse (*sfḫ*) deine (lit. löst eure) Fesseln (*sꜣr.w, qꜣs.w* ?) ab, wirf den Sand auf deinem Gesicht ab (*wḫꜣ*), erhebe dich auf deine linke Seite, stütze dich auf deine rechte Seite".

Den gleichen Inhalt hat mit einigen anderen Vokabeln ebenso PT 676 § 2008a-2009b: "Füge dir deine Knochen zusammen (*sꜣq*), stelle deine Glieder wieder her (*spdd*), wirf dir deinen Staub ab (*wḫꜣ*), löse (*wḥꜥ*) dir deine Fesseln (*qꜣs.w*) ab. Geöffnet ist dir das Grab (*ḥꜣt*), geöffnet sind dir die Türen des Sarges (*ḏrwt*), aufgetan sind dir die Türen des Himmels". Der Verstorbene strebt deutlich von den Fesseln seines irdischen Daseins bzw. des Todes zum Himmel fort. Dies gilt auch für PT 553 § 1363a-c, in dem es heißt: "Erhebe dich, schüttle dir deinen Staub ab (*wḫꜣ*), entferne (*dr*) dir die Maske (?, *nṯnt*, oder Schmutz[4]), die an deinem Gesicht ist, löse (*wḥꜥ*) dir deine Fesseln (*qꜣs.w*) ab; es sind aber keine Fesseln (*qꜣs.w*), es sind (vielmehr) die Locken (*nꜣp.w*) der Nephthys". Ungewöhnlich ist hier der letzte Passus, der wohl besagen soll, daß sich die Fesseln als Locken der dem Verstorbenen stets wohlgesonnenen Nephthys offenbaren und daher keine Gefahr mehr darstellen[5].

Nochmals an leicht anders geartete Behinderungen durch die Erdgottheiten scheint PT 484 § 1021b-1022b zu erinnern: "Mein Sohn Pepi ist gekommen in Frieden, sagt sie, nämlich Nut, ohne daß ein Lasso (?, *ndḥꜥ*)[6] auf seinen Rücken fällt (*ḫr*), ohne daß eine üble Sache (*jḫt ḏwt*) auf seine Arme fällt (*ḫr*). Ich werde auch nicht zulassen, daß

---

[1] Vgl. Zandee, *Death*, S. 81, A.7.1. Vgl. des weiteren PT 357 § 587b: Horus fesselt (*qꜣs*) Seth als Feind des Verstorbenen; PT 482 § 1007c: Horus bindet (*qꜣs*) den, der den Verstorbenen gebunden (*qꜣs*) hat; PT 485 C (Sethe = Faulkner 485 B) § 1035b: Geb oder Horus fesselt (*qꜣs*) Arme und Beine des Seth; PT 273-274 § 401c: Ein Dämon fesselt (*qꜣs*) die zu verzehrenden Götter; PT 385 § 677b: Schu steht auf den Fesseln (*qꜣs.w*) von Schlangen; PT 535 § 1285c: Horus wird entfesselt (*fḫ šṯ=f*), damit er die Feinde verfolgt.

[2] Vgl. hierzu auch PT 254 § 285c: "Du siehst Re bei seinen Fesselungen (*jnṯ.wt=f*), du verehrst Re bei seinen Entfesselungen (*pr.wt=f*)" und Schott, *Pyramidenkult*, S. 165.

[3] Vgl. zum ursprünglichen Plural an diesen Stellen den Kommentar von Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 272 n. 3: Der ehemals im Plural formulierte Text wurde wohl unvollständig für den Gebrauch einer einzelnen Person umgearbeitet.

[4] So *WB* II, S. 357. Sethe, *Komm.* V, S. 293 denkt an eine primitive Lederhülle als (Toten-)Maske.

[5] Vgl. Barta, *Neunheit*, S. 134f sowie Thausing, *Auferstehungsgedanke*, S. 121 n. 5.

[6] Vgl. auch Zandee, *Death*, S. 232, B.19.h. Für einen anderen Terminus für Lasso (*spḥ*) s. *ibid.*, S. 233, B.19.k mit weiteren Textstellen aus den Pyramidentexten, die jedoch keine Feindschaft gegen den Verstorbenen ausdrücken.

er fällt (*ḫr*), und ich werde auch nicht zulassen, daß er fortgeht. Dieser Pepi ist der Hügel-von-Land (der Urhügel) im Meer, dessen Arm die Bewohner der Erde nicht ergreifen (*nḏr*), und nicht werden die Bewohner der Erde den Arm dieses Pepi ergreifen (*nḏr*)".

Daß allerdings nicht nur die Erdgötter oder osirianische Gottheiten die Rolle der Fesselnden einnehmen, sondern auch der Gott Seth, verwundert im Hinblick auf die zu Anfang besprochene Bedeutung von *jmj-rd* bzw. *jmj-ʿ* kaum. PT 497 § 1067a-b ist daher logisch verständlich, weil Seth der Schuldige ist (vergleiche Kapitel II.2.3.1): "O Pepi, stehe auf, setze (*ḥms*) dich, schüttle für dich die Erde auf dir ab (*wḫ3*), entferne (*dr*) diese beiden Arme (*ʿ.wj*) hinter dir, (nämlich) von Seth". Das Verhalten von Seth ist in der Tat recht ungewöhnlich; eine Anspielung auf den Mythos liegt wohl kaum vor, jedenfalls ist dem Verfasser kein vergleichbares Detail bekannt[1]. Zudem hat Seth – wie bereits festgestellt wurde – in den Pyramidentexten kein Interesse daran, Osiris (bzw. den Verstorbenen) nach seinem (gewaltsamen) Tode weiter zu behindern (vergleiche Kapitel I.4.6). Jedoch sind in PT 497, so wie der Spruch sich jetzt zeigt, mit den Armen des Seth wahrscheinlich die Mumienbinden beschrieben, welche den Verstorbenen umfangen. Dies gilt vielleicht ebenso für PT 259 § 312f: "Dieser Pepi hat seinen Ausfluß (*rḏw*) abgelöst (*sfḫ*) zur Erde in Kus". Eigentlich steht dort statt *rḏw* – "Ausfluß" *rwḏ.w* – "(Mumien-) Binden" mit entsprechendem dreifachen Determinativ (Gardiner, *Signlist* T 12)[2]. In diesem Spruch liegt mit *rwḏ.w* möglicherweise jedoch nur eine Verschreibung vor, da vergleichbare Sprüche, wie sie in Kapitel III.2.5 behandelt wurden, immer von *rḏw* – "Ausfluß" und nicht von Binden sprechen. Vielleicht sollten aber mit dem Leichensekret (vergleiche den parallelen Spruch PT 258 § 308a-f und Kapitel I.4.1) symbolisch die Fesseln seines irdischen Aufenthalts abgeworfen werden. In jedem Fall besteht zumindest ein enger Zusammenhang zwischen dem Ausfluß eines Gottes – der Ausdruck meint gemeinhin die Verwesungsflüssigkeit, in diesem Fall aber die wohltuende und reinigende Körperabsonderung des Osiris (vergleiche PT 667 A § 1944c) – und den abzulösenden Fesseln, wie der folgende Spruch zeigt: PT 690 § 2114a-b: "Besorge (?, *jw3g*) den Ausfluß (*rḏw*) des Gottes in dir, damit dein *jb*-Herz lebt; dein Körper möge in einem guten Zustand sein, o Gott, und deine Fesseln (*šsm.w*) mögen gelöst (*wḥʿ*) sein".

Ebenfalls auf Mumienbinden als Fesseln spielt vielleicht PT 581 § 1555a-1556a an: "Mögest du diesen Pepi von dem Knoten (*ṯs*) befreien (*nḥm*), der die Lebenden zurückhält (?, *wsf*) und die Götter behindert (*šṯnj*), (so lautet es) im Munde derer, die gegangen sind zu ihnen (den verstorbenen Königen als Göttern?), an diesem schönen Tag des Eilens. Dargebracht (*ʿb3*) ist Seth, Osiris ist gerechtfertigt (*m3ʿw*)". Erneut wird eine Verbindung zu Seth hergestellt, so daß er für diesen Knoten verantwortlich gewesen sein könnte. Man vergleiche zu dieser Stelle ebenfalls PT 358 § 593a-b: "O Erstgeborener des Schu, gelöst (*wḥʿ*) sind deine Knoten (*ṯs.wt*)[3] durch die beiden Herren des Nun". Als Unterstützung für die Überlegung, daß Seth in diesen Sprüchen mit den fesselnden Mumienbinden zu verbinden ist, kann eine Fugeninschrift von Särgen des Mittleren Reiches angeführt werden: "O meine Mutter, komm zu mir. Mögest du die Mumienbinden (*ṯ3(m).w*) auf mir entfernen (*dr*), von der Hand dessen, der dieses gegen mich getan hat (*m-ʿ jr nn jr=j*)". Silke Grallert konstatiert in ihrem

---

[1] Vgl. Te Velde, *Seth*, S. 92. Möglicherweise handelt es sich bei der Zuschreibung der hindernden Arme an Seth um eine nachträgliche Glosse (freundlicher Hinweis von Elke Blumenthal).

[2] Vgl. den Kommentar bei Sethe, *Komm.* I, S. 382f.

[3] Vgl. Zandee, *Death*, S. 108, A.14.d.

Kommentar zu diesem Spruch, daß in keiner Version erwähnt wird, um welchen Feind es sich handelt. Aus den hier im Vergleich angeführten Sprüchen und der Formulierung "Der dieses gegen mich getan hat" wird jedoch deutlich, daß es sich nur um Seth handeln kann[1].

III.2.7 Krankheit

Krankheiten wurden in Ägypten zumeist als Ergebnis des Einwirkens eines bösen Krankheitsdämons (besonders seines giftigen Spermas (ʿ3ʿ), vergleiche Kapitel II.2.3.5 über den Speichel des Seth) aufgefaßt. Ärzte unterschieden zwischen solchen Krankheiten, die sie heilen konnten, und anderen, bei denen keine Heilung mehr möglich war[2], die also unweigerlich den Tod des Erkrankten nach sich zogen. Beim Schicksal des Osiris sowie des mit ihm identifizierten Verstorbenen handelt es sich in diesem Sinne um eine zum Tode führende Krankheit. Übereinstimmend hält Constantin Sander-Hansen in seiner Studie über den Begriff des Todes fest: "Als Bild des Todes als eines vorübergehenden Zustandes läßt sich die Krankheit zunächst hauptsächlich auf den Fall des Osiris anwenden"[3]. Das ist, wie in den vorangehenden Kapiteln gezeigt wurde, ebenfalls für die Pyramidentexte festzustellen. Zunächst ist PT 368 § 637a zu betrachten: "Nicht läßt Horus zu, daß du krank bist (*swnw*)[4]. Horus hat dir deinen Feind (*ḫftj=k*) unter deine Füße gegeben". Wie bereits aus Kapitel II.2.5.1 hervorgegangen ist, vernichtet Horus in erster Linie Seth und seine Genossen als Strafe für ihre Angriffe auf Osiris. So ist wiederum davon auszugehen, daß Seth den hier genannten Feind darstellt, welcher Osiris durch seinen Angriff krank gemacht hat. Die Krankheit erweist sich daher ebenfalls als Euphemismus für den Tod bzw. die Ermordung des Osiris durch Seth und sein Gefolge.

In diesem Sinne heißt es in PT 620 § 1753a: "Ich bin Horus, o Osiris Pepi, nicht lasse ich dich krank sein (*swnw*)" und in PT 412 § 725a-c: "Nicht werden deine Knochen vergehen (*ḥtm*), nicht wird dein Fleisch krank sein (*swnw*), o Teti, nicht werden deine Glieder fern von dir sein (*ḥrj*), denn du bist einer unter den Göttern". Einerseits wird der Verstorbene in diesem Spruch unter die Götter aufgenommen, andererseits wird in den vorausgehenden Paragraphen erneut die Ermordung des Osiris durch Seth in *Ndjt* beschrieben, so daß auch hier die Krankheit als Folge dieses Verbrechens erscheinen muß. Mit dem bisher verwendeten Verb *swnw* wird der von *snj*[5] redupli-

---

[1] Vgl. Grallert in SAK 23 (1996), S. 152f Text B und für den königlichen Sarkophag Boston, MFA 04.278 den gleichlautenden Spruch bei Der Manuelian / Loeben in *JEA* 79 (1993), S. 148, Text 52. Zu *ṯ3(m).w* vgl. *WB* V, S. 354 mit Belegen erst aus dem Neuen Reich und griechischer Zeit in divergierender Schreibung.

[2] Vgl. z.B. P. Edwin Smith, Fall 5 (II, 11-17): "Dann mußt du dazu sagen: Einer mit einer Klaffwunde an seinem Kopf, die bis zum Knochen reicht, gebrochen (*sḏ*) ist sein Schädel...: Eine Krankheit, die man nicht behandeln kann. Dann sollst du sie nicht verbinden, <er> werde zur Erde gegeben auf seine Pfähle, bis die Zeit seines Leidens vorbeigegangen ist", nach Deines / Grapow / Westendorf, *Grundriss* IV, 1, S. 175; es ist bemerkenswert, daß auch in diesem Fall der Tod euphemistisch umschrieben wird. Für durch Dämonen verursachte Krankheiten s. Westendorf in *LÄ* II, 1098, B.2. (s.v. *Heilkunde und Heilmethoden*) und ders. in *LÄ* III, 758f, C. (s.v. *Krankheit*).

[3] Sander-Hansen, *Begriff*, S. 15. Für Feinde als Verursacher von Krankheit vgl. auch H. Roeder, *Auge*, S. 168.

[4] Vgl. Zandee, *Death*, S. 70, A.5.o. Interessant sind zwei Sprüche, in denen Horus selbst von Bösem oder von Krankheit – den Verletzungen des Seth – geheilt wird: PT 215 § 142a: "Bespucke (*psg*) das Gesicht des Horus für ihn, damit du das Leid (*nkn*) vertreibst (*dr*) auf ihm", und PT 255 § 297d: "Der (Horus) stark wurde durch das Leid (*nkn*), das ihm getan wurde" (Version des Unas).

[5] *WB* III, S. 455: *snj* – "eine Krankheit durchmachen", "im leidenden Zustand, Elend befindlich" sein.

zierte Stamm mit *n*-Präfix des Verbums *nsnsn* eng verwandt sein, wie man anhand der verschiedenen Schreibungen im Wörterbuch feststellen kann[1]. Dieses Aktionsverb wird in PT 691 B § 2127e-g verwendet: "Isis und Nephthys, sie stützen (*twꜣ*) dich. Mögest du nicht vergehen (*snj*), denn ich (Horus) habe dich geschützt (*ḥnj*), mögest du nicht leiden (*nsnsn*)...". Der verwandte Spruch PT 468 § 903a lautet ähnlich: "Mögest du nicht Mangel leiden (*gꜣw*), mögest du nicht ächzen (*ꜥš*), mögest du nicht leiden (*nsnsn*)". Der Spruch PT 469 § 909c-d hält, nachdem das auf dem Verstorbenen lastende Übel vertrieben wurde (siehe dazu unten), an seinem Schluß fest: "...dieser Pepi ist ein *nḫḫ*-Stern, ein *nḫḫ*-Stern. Nicht wird dieser Pepi leiden (*swnw*) ewiglich".

Ein weiterer Terminus für Krankheit findet sich in einigen anderen Sprüchen, wie z.B. in PT 461 § 872a-c: "Isis schreit nach dir, Nephthys ruft nach dir, der große Landepflock (*mnjt wrt*) schlägt dir das Unheil (*ḥwj sḏb*), wie für Osiris bei seiner Krankheit (*st-ꜥ*)". Dieser Terminus tritt nicht nur in PT 466 § 884b auf: "Der große Landepflock (*mnjt wrt*) schreit nach dir, wie für Osiris bei seiner Krankheit (*st-ꜥ*)[2]", sondern ebenso in Papyrus Bremner-Rhind (14, 25-26): "Sie vertreibt das Böse (*ḏw*) deines Leibes und die Krankheit (*st-ꜥ*) wie das, welches nie gewesen ist (*mj ntj nn ḫpr=f*)". Zudem wird er weiterhin in medizinischen Texten verwendet, wie bereits Sethe notiert[3]. Erneut sind es Isis und Nephthys, die den Verstorbenen in PT 366 § 628a heilen: "Deine beiden Schwestern kommen zu dir, Isis und Nephthys, damit sie dich heilen (*swḏꜣ*)". Diese bedeutende Aufgabe der beiden Göttinnen weist ebenfalls darauf hin, daß die Krankheit des Osiris bzw. des Verstorbenen als Folge der Ermordung durch Seth verstanden wurde, wenn nicht gar als Euphemismus für diese selbst stand.

In Kapitel II.2.5.1 wurde bereits PT 587 § 1594a-b behandelt: "Aber sie (die Türen des Horusauges bzw. Ägyptens) werden sich für Horus öffnen, denn er ist es, der sie geschaffen hat, er ist es, der sie errichtet hat, und er ist es, der sie bewahrt (*nḥm*) hat vor jeder Krankheit, die Seth gegen sie getan hat (*mrt nb(t) jrt.n Stš jr=sn*)". Paragraph § 1595c lautet weiter: "...weil er (Horus) es ist, der dich[4] bewahrt (*nḥm*) hat vor jeder Krankheit (*ḫt nb(t) wꜣḏt*), die Seth gegen dich gemacht hat", wobei es in der Variante bei Pepi II. heißt: "...der dich bewahrt (*nḥm*) hat vor jeder Krankheit (*mrt nb*), die Seth gegen dich gemacht hat". Die in beiden Fällen durch Seth verursachte "Krankheit" des Horusauges (das Ausreißen) und des Verstorbenen (die Ermordung) werden hier mit demselben Terminus *mrt* umschrieben. Es war bereits in Kapitel II.2.5.1 darauf hingewiesen worden, daß Raymond O. Faulkner *wꜣḏt* in der Version Pepis I. zu *mrt* emendieren möchte, wohl analog zu PT 606 § 1685a-b: "Denn ich bin Horus, der seinen Vater rächt (*nḏ*), ich habe für dich den geschlagen (*ḥwj*), der dich geschlagen (*ḥwj*) hat. Ich habe dich gerächt (*nḏ*), o mein Vater Osiris Merenre, an dem, der gegen dich Böses tat (*jr mrt jr=k*)". Gleichwohl versuchte Gustave Lefebvre[5] dagegen zu zeigen, daß *wꜣḏt* euphemistisch für *dšrt* verwendet wurde und diese Stelle deutlich die gefährlichen Dinge, die Seth getan hat, in Form einer Krankheit beschreibt. Die Lesung *wꜣḏt* ist jedoch, wie bereits festgehalten, nicht gesichert. Jedenfalls ist dieser Begriff, ob *mrt* oder *wꜣḏt*, für die Pyramidentexte eher unge-

---

[1] *WB* III, S. 428 und Sethe, *Komm.* IV, S. 176.

[2] *WB* I, S. 157.

[3] Sethe, *Komm.* IV, S. 138 und Deines / Westendorf, *Grundriss* VII,2, S. 701-703. Vgl. zu den beiden zitierten Pyramidentextsprüchen auch PT 553 § 1366a: "Die Klagefrau klagt um dich, der große Landepflock (*mnjt wrt*) jammert um dich".

[4] Hier ist allerdings das Horusauge als Symbol für Ägypten gemeint.

[5] Lefebvre in *JEA* 35 (1949), S. 74.

wöhnlich, da die üblicherweise verwendete Formulierung *jḫt nbt ḏwt* lautet, wie im folgenden Kapitel zu sehen ist.

Es ist nun davon auszugehen, daß in PT 368 § 639b ebenfalls der Tod in Form einer Krankheit als Ergebnis der Mordtat des Seth an Osiris beschrieben ist, wenn es heißt: "Er (Geb) hat dir deinen Kopf wiedergegeben, und er hat veranlaßt, daß Thoth dich vereinigt (*jꜥb*), so daß das, was an dir ist, aufhört (*jtm jrt=k*)[1]". Einen vergleichbaren Inhalt hat PT 448 § 830a-b: "O Thoth, vereinige (*jꜥb*) Pepi, damit er lebt, damit das aufhören möge, was auf ihm ist (*jtm jrt=f*). O Thoth, gib ihm das Auge des Horus". Das Horusauge dient hier wiederum als Heilmittel. Zuletzt scheint in PT 590 § 1610a-b erneut an eine durch das Verbrechen des Seth verursachte Erkrankung des Osiris gedacht zu sein: "O Osiris Merenre, siehe, du bist geschützt (*nḏ*), du lebst, so daß du dich täglich bewegst, nicht gibt es eine Störung in dir (*n ḫnnt jm=k*)"[2], und in PT 649 § 1831c heißt es ebenso: "O Osiris Pepi, nicht gibt es eine Störung in dir (*n ḫnnt jm=k*)", wie auch in PT 364 § 617a-c: "Horus hat dir deine Glieder vereinigt (*jꜥb*), nicht läßt er zu, daß du krank bist (*swnw*); er hat dich wieder vereinigt (*dmḏ*), nicht gibt es eine Störung in dir (*n ḫnntj jm=k*). Horus hat dich aufgerichtet, ohne daß es ein Schwanken gibt". Diese Stelle weist wiederum deutlich auf den Zusammenhang zwischen der durch Seth verursachten Krankheit und der Störung des Organismus hin. Zuletzt ist in PT 260 § 319a mit dem Kampf, den Unas unterbricht, vielleicht der Kampf zwischen Horus und Seth als Folge der durch die Ermordung des Osiris verursachte Störung bzw. Erkrankung gemeint: "...damit Unas den Kampf (*ꜥḥꜣ*) unterbricht (*sḏ*) und damit er die Störung (*ḫnnw*, oder Streit?) beseitigt (*bḫn*)" (vergleiche zu diesem Spruch ebenfalls Kapitel I.2.4).

Im Dramatischen Ramesseum Papyrus (Zeile 102-103) wird zudem die Ermüdung des Osiris – also wieder sein Tod – geradezu als Krankheit betrachtet, von der ihn sein Sohn Horus heilt: "Horus spricht Worte zu Geb: 'Ich habe diesen meinen Vater, der müde (*nnj*) geworden ist, umarmt, bis (...) er wieder ganz gesund (*snb*) geworden ist'".

III.2.8 Übel und Unheil

Dieses Kapitel vereint eine Reihe von mit abstrakten Begriffen umschriebenen Leidenszuständen des Osiris bzw. des Verstorbenen. Bei systematischer Auswertung des Textmaterials kristallisiert sich nach Ansicht des Verfassers regelmäßig Seth als deren Verursacher heraus, wogegen Reinhard Grieshammer[3] noch annahm, daß die Beseitigung dieser für den Verstorbenen unerquicklichen Zustände mit der Rechtfertigung im Totengericht zu verbinden ist. Es handelt sich dabei um "Übel" bzw. "Böses" (*ḏw* oder *ḏwt*, im Vergleich dazu jedoch nicht *jsft*), "jede schlechte Sache" (*jḫt nbt ḏwt* bzw. *jḫt ḏwt*) und das "Unheil" (*sḏb*)[4]. Seth und sein Gefolge werden im Zusammenhang mit diesem Kapitel in einer Gruppe von Sprüchen darüber hinaus als "Täter von Untaten" (*jr.w jr.wt* oder ähnliche Wendungen) beschrieben. Die einzelnen, im folgenden besprochenen Textstellen lassen sich nach der verwendeten Terminologie und ebenso meist vom Sinn her in bestimmte, eng umrissene Spruchgruppen zusammen-

---

[1] Zu diesem Ausdruck und zur Übersetzung von *jꜥb* als "heilen" vgl. Sethe, *Komm.* III, S. 186f.

[2] Vgl. Zandee, *Death*, S. 191, B.11.d.

[3] Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 63-66.

[4] S. zur Einführung Sander-Hansen, *Begriff*, S. 14f, zu *ḏwt* und *sḏb* zudem Hornung, *Höllenvorstellungen*, S. 10.

fassen. Ein Teil von ihnen behandelt die Mordtat des Seth ("Übel", "Böses" und "jede schlechte Sache"), eine Formulierung dagegen die durch die Ermordung des Osiris ausgelöste Verwesung und deren Folgeerscheinungen ("Unheil").

Zunächst sollen diejenigen Sprüche untersucht werden, die Seth und sein Gefolge als "Täter von Untaten" bezeichnen, mehrere von ihnen wurden aus diesem Grund bereits in Kapitel II.2.2 diskutiert[1]. Von PT 572 § 1477a sind zwei verschiedene Varianten bei Pepi I. und Merenre I. erhalten: "Habt ihr (etwas Böses) gegen ihn (Osiris) getan (*jn jr.n=ṯn jr=f*), (oder) habt ihr gesagt, daß er sterben (*m(w)t*) soll?". Die Variante bei Merenre I. lautet dagegen: "Haben sie dich (Osiris) getötet (*sm3*), (oder) haben sie gesagt, daß du sterben (*m(w)t*) sollst für sie?". Der Spruch wurde aus unterschiedlichen Gründen bereits in den Kapiteln II.2.3.8 und III.2.2 erörtert; als Ergebnis konnte festgestellt werden, daß mit den Personalpronomina hier das Gefolge des Seth bezeichnet ist. Die "Täter von Untaten" treten darüber hinaus in PT 255 § 298a-b auf: "Er (Unas als Horus) wird seinem Auge Glut verleihen, damit es umhergehe um euch und es Wut (*nšn*) gebe in diejenigen, die (Untaten) getan haben (*jr.w jr.wt*)". Der osirianische Kontext dieser Textstelle in dem ansonsten heliopolitanischen Spruch wird aus § 297d deutlich, wo die Verletzung des Horusauges erwähnt ist. Im sog. Kannibalenhymnus PT 273-274, der zugleich einen Pyramidenschutzspruch darstellt, heißt es in § 414b-c: "Nicht werden die Täter von Untaten (*jr.w jr.wt*) Macht haben zu zerstören (*ḥbs*) den Herzenssitz (*st-jb*, d.i. die Pyramide) des Unas unter den Lebenden auf dieser Erde, von Ewigkeit zu Ewigkeit!". Obwohl sich hier eine allgemeine Formulierung gegen alle Zerstörer der Grabanlage richtet, spricht doch nichts gegen Seth und sein Gefolge als potentielle Zerstörer des Grabmals, wie der folgende Spruch zeigt. Die Mitglieder des osirianischen Götterkreises, zu denen Seth ebenfalls gehört, werden in PT 534 § 1267a (und folgende) einzeln aufgefordert, sich nicht in "diesem (seinem) schlechten Kommen" (*m jwt=f tw ḏwt*) der Pyramidenanlage zu nähern (für Seth § 1269a-c). Auch hier handelt es sich um einen Pyramidenschutzspruch.

Eine etwas andere Formulierung verwendet PT 606 § 1685a-b, der bereits im vorangehenden Kapitel erwähnt wurde: "Denn ich bin Horus, der seinen Vater rächt (*nḏ*), ich habe für dich den geschlagen (*ḥwj*), der dich geschlagen hat (*ḥwj*). Ich habe dich gerächt (*nḏ*), o mein Vater Osiris Merenre, an dem, der gegen dich Böses tat (*m-ᶜ jr mrt jr=k*)". Derselbe Spruch läßt in § 1699a die beiden Götterneunheiten sich nochmals im gleichen Sinne äußern: "Der, dem Böses (gegen ihn) getan wurde durch seinen Bruder Seth (*jrj mrt r=f jn sn=f Stš*), kommt zu uns".

Nicht nur Horus[2] oder die Götterneunheiten helfen dem Verstorbenen, auch Re unterstützt ihn, wie z.B. in PT 407 § 713b: "Re reinigt Teti, Re schützt (*ḫwj*) Teti vor dem, was übel gegen ihn getan wurde (*m-ᶜ jrjjt jr=f ḏw*[3])"; die Formulierung gleicht sehr der in PT 606 verwendeten. Der P. Jumilhac berichtet (Zeile X+15-16) ebenfalls von der Hilfe des Re: "Daraufhin sagte Re: 'Überantwortet diesen dem 'Müden'; wie gut ist er, wie schön ist er, unter den Seth als Sitz gegeben wurde! Es ist gerecht we-

[1] Vgl. außerdem Zandee, *Death*, S. 201, B.14.d.

[2] In den Unterweltsbüchern (Amduat, u.a.) des Neuen Reiches hilft Horus ebenfalls bei der Vernichtung der Feinde des Osiris – es handelt sich bei ihnen um Verdammte –, wie bei der des Seth in den Pyramidentexten; ihre Verbrechen sind mit denen des Seth in den Pyramidentexten praktisch identisch, vgl. Hornung in *Eranos NF* 2 (1994), S. 240.

[3] Sethe, *Komm.* III, S. 310 betrachtet *ḏw* als Adverb. Vgl. ebenfalls Edel in *ZÄS* 102 (1975), S. 35 zu PT 600 § 1654c.

gen des Bösen, das er getan hat an allen Gliedern des Osiris'[1]. In Fugeninschriften von Särgen des Mittleren und Neuen Reiches ist es vor allem die Göttin Nut, die entweder die Mumienbinden (*ṯ3m.w*) oder die Müdigkeit (*wrḏ*) "...von der Hand dessen, der (dieses) gegen mich (ihn) getan hat (*m-ᶜ jr* (*nn*) *r=j* (*=f*))"[2], also letztlich das von Seth verursachte Übel, vertreiben (*dr*) soll. Dem zuletzt zitierten Pyramidentextspruch sehr ähnlich formuliert ist PT 256 § 301c, hier ist es jedoch das Horusauge, das hilft: "Sein Auge ist seine Stärke, er (der Verstorbene als Horus) ist geschützt (*mkj*) vor dem, was gegen ihn getan wurde (*m jrjjt r=f*)". Damit ist die Verletzung des Auges durch Seth gemeint (vergleiche zu dieser Art von Sprüchen Kapitel II.3.2.10). In PT 619 § 1752a-b ist es der Verstorbene selbst, der sich hilft: "...damit du den See überqueren mögest zu deinem Haus des Meeres, und damit du dich rächen (*nḏ*) mögest an dem, der dieses gegen dich tat (*m-ᶜ* (*j*)*r nn jr=k*)". In PT 570 § 1464a-b wird die abstrakt umschriebene Tat dagegen negiert: Der Verstorbene hat hier Macht über das Gefolge des Seth, das in diesem Spruch wiederum als Götter (*nṯr.w*) bezeichnet wird, und daher können sie ihm nichts antun: "Pepi ist das Rote (*jns*), das aus Isis hervorgekommen ist, Pepi ist das Blut (*dšrt*), das aus Nephthys hervorgekommen ist, er ist gebunden (*ḏḥᶜ*) an seiner Hüfte (?, *bnw*), nicht gibt es etwas, das die Götter gegen diesen Pepi tun können (*n jrtj nṯr.w jr* (*P.*)/ *pn*)".

Zuletzt sei für diese Gruppe von Texten noch darauf hingewiesen, daß auch zwei Schlangensprüche (PT 280 § 421a und PT 380 § 668a) diese Tiere als "Übeltuer" (*jrtj*) bezeichnen. Der mögliche Angriff der Schlange mit ihrem Gift wird als Übel betrachtet und eventuell mit dem mythischen Angriff des Seth verglichen. In Kapitel IV.5 konnte Seth wiederum als Herr der Schlangen und ebenso seine Schlangengestalt nachgewiesen werden.

Übergehend zu den klassischen ägyptischen Bezeichnungen für das "Übel" oder "Böse", welches dem Verstorbenen geschehen konnte, ist nun die Anwendung der Termini *ḏw* bzw. *ḏwt* in den Pyramidentexten zu untersuchen[3]. Zunächst betont der Verstorbene in PT 524 § 1238a, daß er selbst frei von jeder eigenen Schuld ist (vergleiche Kapitel I.4.14): "Pepi ist der Sohn des Chnum, es gibt kein Übel, das Pepi getan hat (*n ḏwt jrt n* (*P.*)/)". PT 554 § 1372b konstatiert: "Du sollst kein Übel haben (*n ḏw.n=k*), nicht soll dein Name, der auf Erden ist, Übel haben (*n ḏw.n rn=k tpj t3*)". Das heißt, daß Namen und Ansehen des Verstorbenen unbefleckt sind. Die Begriffe *ḏw* und *ḏwt* werden synonym gebraucht.

In den folgenden Sprüchen wird das Übel bzw. Böse dagegen als abstrakte Bezeichnung für Tod, Krankheit und Verwesung als Folgeerscheinungen der Mordtat des Seth vom Verstorbenen zurückgewiesen[4], durch seinen Ka oder Horus vertrieben oder durch einen Ausspruch des Atum vernichtet, wie PT 452 § 843b berichtet: "Das Übel, das an diesem Pepi ist, ist vernichtet (*ḥtm ḏwt jrt* (*P.*)/ *pn*); das Übel, das auf ihm ist, beendet (*jtm ḏwt jrt=f*), sagt Atum". Der verwandte Spruch PT 451 § 840c lautet: "Er (Horus oder Geb) wird das Übel vertreiben, das an dir ist (*jdr=f ḏwt jrt=k*), o dieser Pepi, sagt Atum". Zuvor wird in beiden Sprüchen von einer Wiedervereinigung des Körpers des Verstorbenen berichtet. In PT 419 § 746b-c heißt es: "Horus hat

---

[1] Übersetzung nach Sternberg, *Mythische Motive*, S. 144.

[2] Vgl. Grallert in *SAK* 23 (1996), S. 152f Text B und S. 157f Text F, sowie Der Manuelian / Loeben in *JEA* 79 (1993), S. 138, Text 44 und S. 148, Text 52 sowie Text 53 (Sarkophag Boston, MFA 04.278), der Seth als Täter namentlich genannt.

[3] Vgl. Zandee, *Death*, S. 41f, S. 253, B.21.pp, S. 285, C.5.f, und S. 293, C.6.y.

[4] Vgl. in diesem Sinne Cazemier in *FS van der Leeuw*, S. 107ff.

das Übel, das an Teti war, vertrieben (*dr.n Ḥr ḏwt jrt (T.)/*) in seiner Vierheit (*jfdt*) von Tagen, und Seth hat das annulliert (*ḫmj*), was er gegen Teti getan hat (*jrt.n=f jr (T.)/*), in seiner Achtheit (*ḫmnt*) von Tagen". PT 670 § 1978b-c hat einen verwandten Inhalt: "Osiris spricht zu Horus, nachdem er (Horus) das Übel (*ḏwt*) gegen Pepi entfernt (*fdj*) hat an seinem vierten (*fdw*) Tag". In beiden Sprüchen liegt ein Wortspiel zwischen den Aktionsverben und den Tagen der Handlung vor, zugleich wird durch den zweiten Teil von PT 419 deutlich, daß die Untaten des Seth beschrieben sind (vergleiche oben die "Täter von Untaten"). In PT 455 wird die Beseitigung des Übels dreimal zum Inhalt des Spruches gemacht (§ 850c+e, 851a): "Damit das Übel, das an ihm war (*ḏwt jrt=f*), dadurch zu Boden abgelöst (*sfḫ*) werde, nachdem Seth (bzw. Horus, bzw. *Nwt=k-nw*) (es) ihm getan hatte". Der jeweils eigene Speichel des Horus und Seth (vergleiche die Behandlung dieses Aspektes in Kapitel II.2.3.5) dient hier zur Beseitigung des Übels, das in allen diesen Textstellen aus der gegenseitig angetanen Gewalt besteht: Horus gegen Seth, Seth gegen Horus und Seth in seiner Gestalt als *Nwt=k-nw* gegen den Verstorbenen (vergleiche Kapitel II.2.1). Auch in PT 565 § 1427b wird *sfḫ* erneut eingesetzt: "...indem sich das Schlechte (*ḏwt*) von ihm löst (*sfḫ*)". In diesem Reinigungsspruch wird das Übel im Zuge einer eingehenden Reinigung des Verstorbenen ebenfalls entfernt. In einem anderen Reinigungsspruch PT 504 § 1083b wird dies genauso gemeint sein: "Er hat (es) abgelöst (*sfḫ*) in den Seen der Schakale". Der Terminus *sfḫ* findet zudem in den Stundenwachen der Osirismysterien der Spätzeittempel im gleichen Sinne Verwendung, so in der 1., 3. und 5. Stunde der Nacht (XIII, 134; XV, 55; XVII, 92). In der ersten Textstelle ist es Nephthys, "...die alles Böse, was an ihm (Osiris) ist, zu Boden löst" (*sfḫ ḏw nb jr=f r tꜣ*), wogegen in den anderen beiden Stellen Horus diese Handlung vollzieht: "Ich löste alles Böse, das an ihm (Osiris) war, zur Erde" (*sfḫ.n=j ḏw nb jr=f r tꜣ*) und "Er hat das Böse vertrieben, das an ihm (Osiris) war" (*dr.n=f twꜣ jmj=f*)[1]. Dieses Böse wird in P. Bremner-Rhind (6, 21) Seth zugeschrieben: "And Seth is in all the evil which he has done" (*Stš m ḏw(t) nbt jr(t).n=f*).

PT 469 enthält ebenfalls eine Passage, die die Beseitigung des Übels beschreibt. In § 908b-g heißt es: "Dieser Pepi lebt mit seinem Ka, und er (der Ka) vertreibt (*ḫsr*) das Übel (*ḏwt*), das vor (*tpt-ꜥwj*) Pepi ist. Er entfernt (*sḥr*) das Übel (*ḏwt*), das hinter (*jmjt-ḫt*) Pepi ist, wie die *mꜥꜣ.wt*-Stöcke dessen, der der Erste von Letopolis ist[2], die das Übel (*ḏwt*) entfernen (*sḥr*), das vor Pepi ist, die das Übel (*ḏwt*) vertreiben (*ḫsr*), das hinter Pepi ist".

In PT 522 § 1230c-d wird das Übel sogar personifiziert[3]: "Du bist gemieden, Übel (*nj ṯn ḏwt*). Wenn du diesen Pepi nicht ergreifst (*jṯj*)[4], dann ergreift (*jṯj*) dich (auch)

---

[1] Vgl. Junker, *Stundenwachen*, S. 75, S. 90 und S. 108 sowie S. 62 (VIII, 7) und S. 115 (XVIII, 39).

[2] Gemeint ist hier Chentiirti; vgl. den Kommentar bei Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 465, Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 53, Sethe, *Dramatische Texte*, S. 224 und Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 109. Wainwright in *JEA* 18 (1932), S. 162 macht den interessanten Vorschlag, daß diese *mꜥꜣ.wt*-Stöcke das Minsymbol ("Donnerkeil", Gardiner, *Signlist* R 22) meinen, welches zugleich in der Schreibung von Letopolis verwendet wird.

[3] Vgl. dazu den Schlangenspruch PT 386 § 679a-c, in dem ebenfalls eine Personifizierung vorliegt: "Teti ist zu dir gekommen, Unrat (*jw.tjw*), mögest du Teti passieren lassen in *rꜣ-pšnj* ('Mund des Spaltes'). Wenn du Teti umwendest (*jnn* = zurücktreibst), dann wird er dich umwenden (*jnn* = zurücktreiben)". *Jw.tjw* bezeichnet hier eine Schlange. Allen, *Inflection*, S. 163, § 270 übersetzt diese Stelle etwas anders: "May you turn evil away from me (*nj=ṯ n(=j) ḏwt*)". Der Verf. findet die Ergänzung durch das Personalpronomen der 1. Person Singular problematisch, da die Redaktion des Spruches in allen Versionen (Pepi I., Merenre I. und Pepi II.) vom Verstorbenen immer in der 3. Person spricht, bzw. seinem Namen nennt.

[4] Vgl. hier auch Zandee, *Death*, S. 86f, A.9.b.

dieser Pepi nicht". Die Variante des zweiten Teils bei Merenre I. und Pepi II. lautet: "Wenn du Merenre / ihn meidest (*nj*), dann meidet er dich (auch)".

Die gleiche "wenn..., dann..."-Formel setzt PT 690 § 2105a ein, wobei der Spruch einen weiteren Begriff für Böses verwendet: "Wenn Osiris in übler Lage (*bjn*) ist, dann ist dieser Pepi in übler Lage (*bjn*) und der Stier der beiden Götterneunheiten ist in übler Lage (*bjn*)". Hier soll der Verstorbene durch die Anlehnung an das Schicksal von Gottheiten vom Übel verschont werden.

Als Gegenpol zur Weltordnung (*mꜣꜥt*) wird das Chaos mit *jsft* bezeichnet, es repräsentiert die Unordnung und das Böse. Dieser allgemeine Begriff des Weltübels wird zwar nicht als Bedrohung gegen den Verstorbenen gerichtet, dennoch ist er derjenige, der das Chaos beseitigt, wie in PT 249 § 265b-c: "Unas ist von der Feuerinsel gekommen, nachdem Unas auf ihr Recht (*mꜣꜥt*) an Stelle des Bösen (*jsft*) gesetzt hat" und ebenso wie vermutlich in dem teilweise rekonstruierten PT 627 § 1775a-1776b: "Der Himmel ist in Frieden, die Erde ist in Freude, denn sie haben gehört, daß Pepi Recht (*mꜣꜥt*) [an die Stelle von Bösem (*jsft*)] setzen wird. /// Pepi [ist gerechtfertigt (*mꜣꜥ-ḫrw*)?] in seinem (des Re) Tribunal (*ḏꜣḏꜣt*), wegen des gerechten Ausspruches (*ṯs mꜣꜥ*), der aus seinem Mund hervorkommt". In PT 688 § 2086b-c heißt es dagegen: "Vertrieben sind die Widerstände gegen diesen Pepi (*dr ṯwꜣ.w jrw (N.)/ pn*) von dem, der das Böse (*jsft*) vertreibt (*dr*), in der Gegenwart von Chentiirti in Letopolis". Derjenige, der das Böse vertreibt, wird hier durch eine Götterstandarte mit Falken als Gottheit determiniert und stellt wahrscheinlich Horus dar, der nicht nur der Bekämpfer des Chaos (*jsft*) ist, sondern zugleich alles Böse von Osiris vertreibt, wie er ebenso Seth als Verursacher desselben geschlagen hat.

Bei dem als nächstes zu besprechenden Begriff handelt es sich um "jede schlechte Sache" (*jḫt nbt ḏwt*), als deren Urheber in Bezug auf Osiris bzw. den Verstorbenen Seth und sein Gefolge anzusehen sind. Zunächst bewahrt sich der Verstorbene selbst davor (PT 506 § 1096c)[1]: "Pepi ist einer, der sich selbst bewahrt (*nḥm*) hat, er hat sich vor allen üblen Dingen bewahrt (*nḥm.n=f sw m-ꜥ (j)ḫt nb(t) ḏwt*)". Des weiteren soll die verstorbene Königin Neith davon gereinigt werden (PT 667 A § 1945b): "...und damit diese Neith gereinigt wird (*wꜥb*) von jeder bösen Sache, die er (Seth) getan hat (*(j)ḫt nb(t) ḏwt jrt=f*)". In den beiden vorhergehenden Paragraphen werden wechselweise Horus und Seth von dem gereinigt, was der andere ihnen angetan hat (s.o.). In PT 506 § 1100d heißt es einfach: "Pepi ist gelöst (*snj*) von jeder üblen Sache (*(j)ḫt nb(t) ḏwt*)" und in PT 726 § 2253d: "Nicht existiert (*n ḫpr*) und nicht gibt es (*n wnn*) irgendeine üble Sache (*(j)ḫt nb(t) ḏwt*), die sie (das Gefolge des Seth als sethische Menschen?) übel (*ḏw*) gegen diese (?) Neith sagen" sowie in PT 484 § 1021c: "...ohne daß ein Lasso (*nḏḥꜥ*) auf seinen Rücken fällt (*ḫr*), ohne daß eine üble Sache (*(j)ḫt ḏwt*) auf seine Arme fällt (*ḫr*)".

Mehrere Gottheiten helfen dem Verstorbenen, in dem sie "jede schlechte Sache" von ihm entfernen oder ihn vor dieser schützen. Dieser Schutz wird insbesondere von der Göttin Nut ausgeübt, die den Sarkophag symbolisiert, wie z.B. in PT 446 § 825a-c: "O Osiris Pepi, sie hat sich ausgespreizt, deine Mutter Nut, über dir, damit sie dich verbirgt (*sḏḫ*) vor jeder schlechten Sache (*(j)ḫt nb(t) ḏwt*), denn sie hat dich vor allem Schlechten (*ḏwt nb*) geschützt (*ḫnm*)". Aus dem ähnlich formulierten Spruch PT 427 § 777b läßt sich entnehmen, daß Seth synonym zu "jeder schlechten Sache" gemeint

---

[1] Ebenso bewahrt (*nḥm*) der Verstorbene in PT 587 § 1604c und § 1605c die Türen des Horusauges (= die Tore Ägyptens) vor "...jeder schlechten Sache (*jḫt nbt ḏwt*), die die Menschen gegen sie gemacht haben".

ist: "Mögest du ihn verbergen (*sdḫ*) vor Seth, schütze (*ḫnm*) ihn, o Nut" (vergleiche Kapitel II.2.1). In PT 368 § 638c heißt es von Nut: "Sie schützt (*ḫnm*) dich vor jeder schlechten Sache (*(j)ḫt nb(t) ḏwt*) in ihrem Namen: 'Großes Sieb'" und in PT 588 § 1607b-1608a: "...und sie hat veranlaßt, daß du ein Gott bist; nicht gibt es deinen Feind (*ḫftj*) in deinem Namen: 'Gott'. Sie hat dich geschützt (*ḫnm*) vor jeder bösen Sache (*(j)ḫt nb(t) ḏwt*) in ihrem Namen: 'Große Beschützerin' (*ḫnmt wr(t)*)".

In PT 592 § 1622a-b ist es wiederum Horus, der dem Verstorbenen hilft (vergleiche Kapitel II.2.5.1): "Mögest du (Horus) mächtig sein, und mögest du jede schlechte Sache (*(j)ḫt nb(t) ḏwt*) gegen diesen Osiris Merenre entfernen (*sḫr*), und mögest du nicht zulassen, daß sie das Kommen gegen ihn wiederholt (*wḥm=s jwt r=f*), in deinem Namen: 'Horus, der nicht seine Arbeit wiederholt'". Der Schluß scheint wohl dahingehend zu verstehen sein, daß Horus seine Aufgabe so gründlich erfüllt, daß die Wiederkehr des Bösen ausgeschlossen ist. Der Gott Geb verhält sich gleichfalls hilfreich, wie PT 640 § 1812a mitteilt: "Mögest du mächtig sein, und mögest du jede üble Sache (*(j)ḫt nb(t) ḏwt*) vertreiben (*dr*), die auf diesem Osiris Pepi ist". Die beiden letzten Sprüche sind inhaltlich miteinander verwandt, wenn auch verschiedene Gottheiten angesprochen werden. In dem Pyramidenschutzspruch PT 600 § 1654c ist es dagegen Atum, der den gleichen Schutz ausübt: "Mögest du (Atum) verhindern (*ḫwj*), daß irgendeine üble Sache gegen ihn (den Verstorbenen) (*(j)ḫt nb(t) r=f ḏw*)[1] geschieht für alle Ewigkeit". In § 1656d heißt es nochmals von Atum: "...und daß er verhindert (*ḫwj*), daß irgendeine schlechte Sache gegen ihn (den Verstorbenen) (*(j)ḫt nb(t) r=f ḏw*) geschieht für alle Ewigkeit".

Im Gegensatz zu den kurz zuvor behandelten Sprüchen, in denen die Vertreibung des Bösen (*ḏw* oder *ḏwt*) mit Hilfe einer Reihe verschiedener Aktionsverben beschrieben wird, werden mit dem nun zu behandelnden Wort für "Unheil" (*sḏb*)[2] nur zwei Verben kombiniert: "schlagen" (*ḥwj*) und "vertreiben" (*dr*). Aufgrund der parallelen Verwendung zu *dr sḏb* kann für *ḥwj sḏb* in den Pyramidentexten die für spätere Texte von Hermann Kees vorgeschlagene Übersetzung mit "jemanden verdammen, verfluchen", "Unheil verhängen" noch nicht angenommen werden[3], sondern zunächst nur die wörtliche Übertragung "Unheil (nieder)schlagen". Scott Morschauser hat dies anschaulich in "Fehler / Sünden bestrafen" modifiziert[4], meist läßt sich diese Übersetzung jedoch in der Praxis nicht anwenden, da die betreffenden Textstellen keine Bezugsperson nennen, die für ihre Fehler bestraft werden sollen.

---

[1] Für die ungewöhnliche Wortstellung der Passage und ihre Übersetzung vgl. Edel in *ZÄS* 102 (1975), S. 35.

[2] Vgl. zu diesem Terminus Beaux in *BIFAO* 91 (1991), S. 44 sowie Cazemier in *FS van der Leeuw*, S. 108f und Kees in *ZÄS* 63 (1928), S. 75f und ders. in *ZÄS* 64 (1929), S. 136f, der Vergleichsmaterial für die Zeit nach dem Alten Reich liefert, *ḥwj sḏb* in den Pyramidentexten jedoch irrig mit "einen Segenswunsch aussprechen" übersetzen will (PT 246 und PT 537).

[3] Kees in *ZÄS* 63 (1928), S. 75f, ders. in *ZÄS* 64 (1929), S. 136f, Otto, *Biographische Inschriften*, S. 55f und *WB* IV, S. 382. Die Übersetzung "verdammen" paßt nicht in den Kontext der hier folgenden Sprüche. Wie soll in PT 258 und PT 259 *dr sḏb* übersetzt werden, wenn *wdj sḏb* bzw. *ḥwj sḏb* "verdammen" hieße? Und wie sollte in PT 666 A die Übersetzung "Thoth hat für dich das verdammt, das er (Seth) gegen dich gemacht hat" interpretiert werden? Dem Verf. ist kein Spruch bekannt (vgl. Kapitel II.2.5.2), in dem Thoth in vergleichbarer Weise (rein verbal) handelt. Ähnliche Probleme würden sich in den anderen Sprüchen ergeben. H. Roeder, *Auge*, S. 54 übersetzt *ḥwj sḏb* ebenfalls mit "Schaden vertreiben" (CT 73 (I, 305c-g)), Frandsen in *FS Wente*, S. 132 mit n. 11 übersetzt *sḏb* mit "impurity" – "Unreinheit". Grieshammer, *Jenseitsgericht*, S. 64 übersetzt seiner Intention gemäß im Hinblick auf das Totengericht mit eine "Belastung vertreiben / tilgen".

[4] Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 254-256.

Obwohl es vom Verstorbenen selbst an zwei Stellen (in PT 258 § 311b und im verwandten Spruch PT 259 § 315a) heißt, daß er Unheil gibt (*wdj=f sḏb*) und Unheil nimmt (lit. vertreibt, *dr=f sḏb*), sind es doch in allen anderen relevanten Sprüchen diverse Gottheiten, die Unheil bzw. Schaden von ihm vertreiben. Zuerst ist PT 666 A § 1927e zu nennen, in dem dieses Unheil von Seth, der in § 1927d namentlich genannt wird, verursacht und von Thoth vertrieben wird: "Thoth hat für dich das Unheil (*sḏb*) geschlagen (*ḥwj*), das er (Seth) gegen dich gemacht hat". Es liegt eine sichere Anspielung auf den Osiris-Seth Mythos vor, denn im Sinne von Morschauser wird Seth für seine "Sünden" bestraft. In PT 537 § 1299b ist es dagegen erneut Re, der hilft: "...damit er (Re) für dich das Übel (*sḏb*) niederschlage (*ḥwj*), wegen des von dir Gesagten...". In PT 246 § 255c ist es die Götterneunheit: "Sie treten ein, und sie schlagen (*ḥwj*) das Unheil (*sḏb*), sie gehen hinaus, und sie erheben ihr Gesicht". In PT 461 § 872a-c sind es wiederum die Göttinnen Isis und Nephthys zusammen mit dem großen Landepflock: "Isis schreit nach dir, Nephthys ruft nach dir, der große Landepflock (*mnjt wrt*)[1] schlägt (*ḥwj*) dir das Unheil (*sḏb*) wie für Osiris bei seiner Kankheit (*st-ꜥ*)". Auch in PT 258 § 308b-e heißt es über die Hilfe der beiden Göttinnen: "Die Erde ist sein Abscheu (*bwt*), nicht wird Unas in Geb eintreten, (...) so daß seine Knochen zerbrochen (*sḏ*) würden, sein Unheil (*sḏb.w, sic*) ist vertrieben (*dr*). Unas hat sich gereinigt mit dem Auge des Horus, sein Unheil (*sḏb*) ist vertrieben (*dr*) von den beiden Weihen des Osiris". Die Verwendung des anderen Verbs *dr* gilt auch für den parallel formulierten Spruch PT 259 § 312d-e. Es zeigt sich also, daß zumindest diejenigen Sprüche, die die beiden Schutzgöttinnen und Schwestern des Osiris betreffen, regelmäßig auf den Erhalt des Leichnams Wert legen und zugleich auf Seth als Verursacher des "Unheils" anspielen.

III.2.9 Hunger, Durst und Mangel

Nach christlichem Verständnis endet mit dem Tode das Bedürfnis des menschlichen Körpers nach Nahrung. Diese Ansicht entspricht jedoch nicht dem Jenseitsbild der alten Ägypter. Sie stellten sich das Jenseits zwar gleichfalls als Paradies (die Jarugefilde) vor, dennoch wird es unter Umständen ebenso als wasserlose Wüste beschrieben, in der der Verstorbene peinigendem Durst[2] und Hunger ausgesetzt ist. Es wurde daher als eine Bedrohung seiner Existenz verstanden, wenn seine Nahrungsversorgung gefährdet war[3]. So heißt es in PT 211 § 131a-b: "Der Abscheu (*bwt*) des Unas ist Hunger (*ḥqr*). Nicht wird er ihn (den Hunger) essen (*wnm*). Der Abscheu (*bwt*) des Unas ist Durst (*jbt*). Nicht wird er ihn (den Durst) trinken (*jbj*)"[4]. Die Sicherung der

---

[1] Vgl. zu diesem Gerät der Feindbekämpfung Beaux in *BIFAO* 91 (1991), S. 33ff, besonders S. 44.

[2] Vgl. Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 56-58 mit Verweis auf die Inschrift des Nebneteru aus der 22. Dynastie: "Der Ausgang des Lebens (...) bedeutet Dürsten zur Seite des Bieres" und die Stele der Eseenachbit (Leiden V 55 (AP 4), 26. Dynastie): "Ich schlafe im Wüstentale als ein Kind. Ich dürste, obwohl Wasser neben mir ist", vgl. Otto, *Biographische Inschriften*, S. 139 respektive S. 187f; S. 47 interpretiert Otto diese Texte dahingehend, daß kein Vertrauen mehr zu den Totenopfern besteht.

[3] Vgl. allgemein Zandee, *Death*, S. 66-73, Kapitel A.5 zu den verschiedenen Begriffen für Hunger und Durst, ebenso Cazemier in *JEOL* 15 (1957-1958), S. 59f und jetzt Frandsen in *FS Wente*, S. 136ff.

[4] Vgl. gleichlautend TB 178 (60-62). Van der Leeuw, *Godsvoorstellingen*, S. 38 betrachtet anhand dieser Stelle Hunger und Durst nicht als Abstrakta sondern als konkrete Wesen, vgl. PT 338 § 551a.

Nahrungsversorgung des verstorbenen Königs im Jenseits war also eine Hauptsorge[1]; ihrer Gewährleistung dienten im Alten Reich nicht nur eine große Zahl von (magischen) Sprüchen, wie z.B. PT 338 § 551a: "O Hunger (*ḥqr*), komme nicht zu (lit. gegen, *r*) Teti", sondern auch das in den Pyramiden regelmäßig auf der Nordwand der Sargkammer angebrachte Totenopferritual. Die Sicherung der Nahrungsversorgung des Privatmannes sollten im Alten Reich wiederum die in den Gräbern aufgezeichneten Totenopferlisten und die Opfertischszenen gewährleisten. Mit diesen Mitteln wurde selbst dann der Nachschub an Speisen und Getränken gesichert, wenn der Totenkult für die Verstorbenen aufgrund mangelnder Fürsorge durch die Nachwelt längst eingestellt worden war.

Die Pyramidentexte enthalten neben dem Totenopferritual (PT 12-200) verschiedene Arten von Sprüchen, die alle die Nahrungsversorgung des verstorbenen Herrschers im Jenseits sichern sollten. Einige Sprüche beinhalten genauso wie private Opfersprüche seit dem Alten Reich Standardformulierungen (Opferformeln, etc.), wie z.B. PT 223 § 214b-215a: "O Unas, stehe auf und setze dich nieder zu den Tausend von Broten, Tausend von Bier(krügen), dem Braten deines Rippenstückes aus dem Schlachthaus, dem *rtḥ*-Brot aus der Breiten (Wirschafts-)Halle. Versehen ist der Gott mit dem Gottesopfer, versehen ist Unas mit seinem Brot". Oder wie PT 419 § 745a-746a: "Ein Opfer, das Anubis, der Erste der Westlichen, gibt: Deine Tausende an Brot, deine Tausende an Bier, deine Tausende an Öl, deine Tausende an Alabaster(gefäßen), deine Tausende an Leinen(gewändern), deine Tausende an Rindern. Die *smn*-Gans ist für dich enthauptet (*ḥsq*) und der *ṯrp*-Vogel ist für dich geschlachtet (*npḏ*)". In anderen Sprüchen wird beschrieben, wie der Verstorbene durch verschiedene Muttergöttinnen gesäugt wird, z.B. in PT 269 § 381a-382b von der Nilpferdgöttin Ipet. Zugleich wird betont, daß der Verstorbene in alle Ewigkeit nicht mehr hungern oder dürsten wird[2]. Männliche Gottheiten sind gleichfalls dazu aufgerufen, Nahrungsmittel zu liefern[3], wie z.B. der Gott Ha[4] in PT 204 § 119a-b: "Nicht dürstet (*jbj*) Unas, nicht hungert (*ḥqr*) er, nicht ist das *jb*-Herz des Verstorbenen traurig (?, *sjr*, lit. schwach), denn es sind die Arme des Ha, die den Hunger (*ḥqr*) vertreiben (*dr*)...". Ebenfalls ist PT 338 § 551d zu nennen: "Nicht ist Teti hungrig (*ḥqr*) mit diesem *qmḥw*-Brot des Horus, das er gegessen (*wnm*) hat". Im gleichen Sinne ist der Opferspruch PT 212 § 133b-f zu verstehen: "Der Erste der Westlichen (Osiris) ist zu ihm gekommen, und er hat Speisen (*ḏf3.w*) und Opfergaben (*ḥtp.w*) für Horus, den Ersten der Häuser, gebracht. Wovon er (Horus) lebt, davon lebt auch Unas, wovon er ißt, davon ißt auch er, wovon er trinkt, davon trinkt auch er. Das *ḫnḏ*-Schenkelstück und das *s3šrt*-Gebäck: Seine Speise ist das"[5]. Auch PT 467 § 888c berichtet: "Dieser Pepi lebt von dem, wovon Horus lebt, der Herr des Himmels, auf Befehl von Horus, dem Herrn des Himmels". Diese Formulierung wird in PT 484 § 1024b ebenso auf Re

---

[1] Ebenso Breasted, *Development*, S. 129-133; vgl. allgemein Guglielmi in *LÄ* III, 83 (s.v. *Hunger*) und Brunner in *LÄ* II, 480 (s.v. *Gefährdungsbewußtsein*) sowie die zahlreichen Totenbuchsprüche zur Sicherstellung der Wasserversorgung, z.B. TB 57-60, TB 62, TB 63 A.

[2] Weiterhin spenden zahlreiche andere Muttergottheiten dem Verstorbenen ihre Milch, wie z.B. in PT 412 § 729a-c und PT 470 § 911c-912a Nechbet, in PT 406 § 707a Isis und Nephthys, in PT 413 § 734b Isis, in PT 553 § 1354a Nephthys, in PT 548 § 1344a-b Nut, in PT 565 § 1427c-d Selket und in PT 211 § 131d-e die Milchgöttin *J3t*.

[3] In PT 581 § 1552a-b sind es Schesemu und *Ḫntj-mn.wt=f* (Epitheton des Horus, vgl. *WB* II, S. 68), in PT 400 § 695b-696b das Horuspaar, in PT 491 B (Sethe = Faulkner 491 A) § 1058a-b Horus.

[4] Vgl. zu diesem Gott Wildung in *Miscellanea Wilbouriana* I, S. 157f und ders. in *LÄ* II, 923 (s.v. *Ha*).

[5] Vgl. auch den weitgehend identischen Spruch TB 178 (70-74).

angewendet: "Dieser Pepi lebt auch von dem, von dem er (Re)[1] lebt, von dem *t-wr* Brot...". PT 425 § 775a-c verkündet schließlich: "Ich habe dir alle Götter gegeben, ihr Erbe, ihre Speisen, und all ihre Habe. Du wirst nicht sterben (*m(w)t*)". Um seine Nahrungsversorgung sicherzustellen, macht sich der Verstorbene also die Nahrung der Götter selbst zu eigen, wie PT 610 § 1717c zusammenfassend festhält: "Mögest du von dem Essen der Götter essen"[2]. Im Jarugefilde (Binsengefilde) versorgt sich der Verstorbene (durch Anbau von Getreide, u.a.) darüber hinaus selbst mit Nahrung, wie es die Vignetten zahlreicher Totenbücher des Neuen Reiches illustrieren; PT 461 § 873d-874b bestätigt dies: "...damit du das Steuerruder ergreifst zu dem Binsengefilde, damit du Gerste bestellst (anbaust) und damit du Weizen (Emmer) erntest und damit du deinen Unterhalt davon machst (bestreitest) wie Horus, der Sohn des Atum".

Selbst wenn die Nahrungsversorgung ohne Unterbrechung sicher gestellt werden konnte, mußte doch vermieden werden, daß die Speisen und Getränke verdarben. Dies bekräftigt z.B. PT 521 § 1226a-e: "Möge diesem Pepi sein Brot gebracht werden, das nicht schimmelt (*ḫsḏ*) und sein Bier, das nicht sauer (*ˁwꜣ*) wird. Möge dieser Pepi sein einziges Brot essen (*wnm*), indem er alleine ist, und nicht möge es dieser Pepi einem geben, der hinter (d.h. nach) ihm kommt, nachdem Pepi es dem *knmwt*-Vogel wieder abgenommen hat". Dieser Nahrungsversorgungsspruch soll die Speisen und Getränke nicht nur vor Fäulnis schützen, sondern zugleich vor unerwünschten Nutznießern, wie vor anderen diebischen Lebewesen. Samuel A. B. Mercer verweist für den genannten Vogel auf W. Max Müller, der vermutete, daß es sich bei diesem Geschöpf um einen Dämon handeln könnte[3]. PT 457 § 859a-b verkündet ebenso wie PT 521, daß das Brot des Verstorbenen nicht schimmelt und sein Bier nicht sauer wird.

Trotz der Ausstattung mit Nahrung durch die verschiedenen Gottheiten und obwohl die Speisen unverderblich sein sollten, konnte es in den Augen der Ägypter eventuell doch geschehen, daß der Verstorbene in Gefahr geriet, Hunger und Durst leiden zu müssen. Um diese Bedrohung endgültig zu beseitigen, wurde erneut Magie eingesetzt. Sei es, daß es in PT 662 § 1876c heißt: "Speise gehört zum Frühstück von Pepi, Überfülle zum Abendessen von Pepi, die Hungersnot wird keine Macht über das Leben des Pepi haben (*n sḫm hddwt*[4] *m ˁnḫ (P.)/)*" oder sei es, daß bestimmte Gottheiten persönlich dafür haftbar gemacht werden, sollte der Verstorbene hungern und dürsten müssen. Dies formuliert PT 400 § 696c-d eindrücklich: "Wenn Teti hungert (*ḥqr*), dann soll auch das Löwenpaar (*rw.tj*) hungern (*ḥqr*), und wenn Teti dürstet (*jbj*), dann dürstet (*jbj*) auch Nechbet". Neben der oberägyptischen Kronengöttin, die eingangs als den verstorbenen König nährende Muttergottheit vorgestellt wurde, ist es vor allem das Löwenpaar Schu und Tefnut, das bedroht wird, obwohl es in diesem Spruch nicht für die Nahrungsversorgung zuständig war, anders als in einigen anderen Pyramidentextsprüchen, in denen es diese Aufgabe hat[5]. In PT 339 § 553a-d heißt es: "Der Hunger (*ḥqr*) des Teti kommt von Schu, der Durst (*jbt*) des Teti kommt von Tefnut. Teti lebt von seinem morgendlichen Brot, das zu seiner Zeit kommt, (denn) Teti lebt

---

[1] Für die Identifikation mit Re s. Sethe, *Komm.* IV, S. 306.

[2] Vgl. auch PT 210 § 128c-129c und § 130b-c, PT 496 § 1065a-1066d, PT 519 § 1217c-1218b und PT 576 § 1512a-d und § 1513a-c.

[3] Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 610, nach Müller, *Egyptian Mythology*, S. 404f n. 39.

[4] Vgl. *WB* II, S. 506.

[5] Vgl. auch de Wit, *Lion*, S. 175f und hier Kapitel I.4.3 für eine Diskussion, welche der beiden Gottheiten als Verursacher von Trockenheit (und Durst) verantwortlich sein könnte.

von dem, wovon Schu lebt, und Teti ißt (*wnm*) das, wovon Tefnut ißt (*wnm*)". In diesem Spruch werden Schu und Tefnut ebenfalls für eventuellen Nahrungsmangel verantwortlich gemacht, und der Verstorbene hält sich dafür an ihren eigenen Speisen und Getränken schadlos, wie es auch aus PT 338 § 552a-d zu entnehmen ist: "Nicht wird Teti dürsten (*jbj*) wegen Schu, nicht wird Teti hungern (*ḥqr*) wegen Tefnut. Hapi, Duamutef, Qebehsenuef, Amesti, sie vertreiben (*dr*) diesen Hunger (*ḥqr*), der im Körper des Teti ist, und diesen Durst (*jbt*), der auf den Lippen des Teti ist". Wiederum sind zwar Schu und Tefnut für Hunger und Durst verantwortlich, sie sorgen jedoch nicht selbst für Abhilfe, sondern statt ihrer die vier Horuskinder, obwohl von ihnen nicht gesagt wird, daß sie selber Nahrung bringen, sie vertreiben nur den Hunger[1]. Zu Beginn des Spruches war es dagegen das Brot des Horus, das den Verstorbenen sättigte, daher bestätigt § 551c: "Teti ist gesättigt". Warum in den Pyramidentexten fast ausschließlich Schu und Tefnut für eine mangelnde Nahrungsversorgung des Verstorbenen verantwortlich gemacht wurden, wird aus dem Textmaterial nicht deutlich.

Eventuell gehört PT 209 § 125a-b ebenso in diesen Zusammenhang, in dem allgemein der Mangel an lebenserhaltender Nahrung behandelt wurde, der durch eine gesicherte Totenopferversorgung vermieden werden muß: "Wenn der Mangel (?, *šw*, lit. die Leere) gedeiht, dann kann Unas nicht seine Speise (*jšt*) ergreifen (*jṯj*). Wenn Unas gedeiht, dann kann der Mangel (*šw*, lit. die Leere) nicht sein Mahl (*jšt*) ergreifen (*jṯj*)". *Šw* könnte in diesem Spruch wieder den Gott Schu meinen[2], allerdings paßt dieser Spruch seinem Charakter nach nicht wirklich zu den bereits zitierten Sprüchen, die Schu und Tefnut für Hunger und Durst verantwortlich machen. In seinen Kontext könnte dagegen PT 205 § 123a-e gehören: "Unas hat mit Mut koitiert (*nkj*), Unas hat *Šwst* geküßt (*snj*), Unas hat sich mit Nechbet vereinigt (*dmḏ*), Unas hat mit der Schönen (*nfrt*) koitiert (*nkj*), seine Furcht (*nrw*) ist die Leere (?, *šw*) von Nahrung (? *tbtb*) und Trinken (? *šsšs*). Wahrlich, es ist die Schöne, die sich um Unas kümmert, sie gibt dem Unas Brot, und sie tut ihm Gutes an diesem Tag". Wer *Šwst* und die "Schöne" sind, ist leider nicht klar, der Spruch dient allgemein der Erhaltung aller Lebensfunktionen des Verstorbenen[3].

In PT 254 § 290c-291c sind es vielleicht andere Gottheiten, möglicherweise sogar Seth und sein Gefolge, die dem Verstorbenen sein Essen und seinen ganzen Lebensunterhalt rauben wollen: "Unas hat sich gerächt (*nḏ*) an denen, die dieses gegen ihn getan haben (*m-ᶜ jr.w nn jr=f*), die ihm seine Nahrung (*wšb*) wegnahmen (*nḥm*), als sie existierte, die ihm sein Abendessen (*mswt*) wegnahmen (*nḥm*), als es existierte, die die Atemluft von seiner Nase wegnahmen (*nḥm*)[4], und die seine Lebenstage (*hr.w nw ᶜnḫ*) aufsteigen (*sjᶜ*, d.h. zu Ende gehen) ließen". Die Formulierung *jr.w nn jr=f* erinnert an die "Täter von Untaten" (vergleiche Kapitel III.2.8), hinter denen sich Seth und sein Gefolge verbargen; allerdings wäre diese Form der Bedrohung des Verstorbenen für Seth eher ungewöhnlich, grundsätzlich aber nicht auszuschließen. Es kann

---

1 Zur Rolle der Horuskinder bei der Nahrungsversorgung vgl. Heerma van Voss in *LÄ* III, 52 (s.v. *Horuskinder*), Sethe, *Einbalsamierung*, S. 217 und Schlögl / Meves-Schlögel, *Uschebti*, S. 17 für eine bereits von Max Müller vorgeschlagene mögliche Beziehung von *š3bw* – "Nahrung" zu der seit der 11. Dynastie belegten frühesten Schreibung *š3btw* – "Schabti / Uschebti"; für diese Datierung s. Schlögl in *LÄ* VI, 896 (s.v. *Uschebti*) n. 1.

2 Wie Mercer annimmt, vgl. auch de Wit, *Lion*, S. 175; Faulkner übersetzt jedoch mit "want" – "Mangel".

3 Allen, *Inflection*, S. 288, § 428 übersetzt abweichend, indem er die Göttinnennamen als personifizierte Feuchtigkeit, Trockenheit und Fruchtbarkeit betrachtet.

4 Zu dieser Bedrohung vgl. Zandee, *Death*, S. 72f, A.5.u.

dafür auf CT 45 (I, 193) verwiesen werden, wo recht eindeutig Seth und sein Gefolge der gleichen Tat beschuldigt werden: "I (Horus) open your path and fell your foe for you, I cut off for you his confederates who come against you, against your meals (*šb.w*), and against your dignities (*sʿḥ.w*)".

Einige weitere Sprüche der Pyramidentexte behandeln ebenfalls wie PT 209 den Mangel an Nahrung, jedoch auf einer abstrakteren Ebene, wie z.B. PT 273-274 § 397a: "Unas ist der Stier des Himmels[1], der Mangel litt (*nhj*)[2] und der in sein *jb*-Herz gegeben hat, von dem Wesen (*ḫpr*) jedes Gottes zu leben". Der Entstehung von Mangel muß jedoch unbedingt vorgebeugt werden, wie in der Beschwörung von PT 367 § 634c: "Mögest du nicht Mangel leiden (*g3w*)[3], mögest du nicht ächzen (*ʿš*)" und in PT 664 C § 1891 soll der Verstorbene sich selbst vor Mangel bewahren: "...setze dir dein *jb*-Herzan seinen Platz, o Osiris Pepi, lasse nicht mangeln (*m g3///*)". In PT 447 § 827a-828a ist es dagegen die Göttin Nut, die den Verstorbenen vor Mangel schützt: "O dieser Pepi, der, der kommt, kommt, so daß du nicht Mangel leidest (*n g3w=k*), deine Mutter kommt, so daß du nicht Mangel leidest (*n g3w=k*), Nut, so daß du nicht Mangel leidest (*n g3w=k*), die 'Schützerin des Großen' (Osiris), so daß du nicht Mangel leidest (*n g3w=k*), die 'Schützerin des Furchtsamen (*snḏw*)', so daß du nicht Mangel leidest (*n g3w=k*). Sie schützt (*ḫnm*) dich, sie verhindert, daß du Mangel leidest (*ḫwj=s g3w=k*), sie gibt dir deinen Kopf...". PT 450 § 834a-835a hat einen identischen Inhalt.

III.2.10 Kot und Urin und das Gehen auf dem Kopf

So wie der Verstorbene die gesicherte Versorgung mit eßbarer Nahrung als unbedingte Existenzgrundlage für sein Leben im Jenseits benötigt, so lehnt er es vehement ab, ungenießbare Körperausscheidungen wie Kot (*ḥs*) und Urin (*wsšt*) zu sich zu nehmen. In der ägyptologischen Literatur finden sich zwei von einander abweichende Erklärungsansätze für die als Abscheu (*bwt*) des Toten beschriebene Ablehnung von Kot und Urin. Jan Zandee[4] vertrat die Ansicht, daß sich die Ägypter die Unterwelt als "verkehrte Welt" vorstellten, in der die Toten mit den Füßen an der Decke kopfunter laufen mußten. Durch diese Art der Fortbewegung bedingt würde sich der menschliche Verdaungsapparat umdrehen, so daß Kot und Urin durch den Mund passieren müßten. Beide Aspekte – das Gehen auf dem Kopf und der Abscheu vor Kot und Urin – ständen daher in einem direkten Zusammenhang. Diese These wird durch die Tatsache unterstützt, daß beide Themen zumeist in denselben Sprüchen behandelt werden, besonders in den Sargtexten, wie z.B. in CT 173 (III,47-49, 57-58), CT 184 (III, 79-84) oder CT 186 (III, 85).

---

[1] Vgl. hierzu Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus XIX, S. 77f.

[2] Dieser Terminus wird auch in PT 666 B § 1931c-1932a verwendet, in dem vor den "Menschen jenes Hauses der Seele (*pr-b3*)", den "Widersacherinnen" (*D3t.wt*) gewarnt wird: "Es ist gefährlich (*sw*), es ist krank / schmerzhaft (*mr*), es ist mangelhaft (*nhj*), es ist stinkend (*j3b*). Du mögest es ermangeln (?, *nhj =k sw nhjt*)...".

[3] Zandee, *Death*, S. 71f, A.5.s betrachtet *g3w* anscheinend ausschließlich als Luftmangel.

[4] Zandee, *Death*, S. 9 und 73-78 mit A.6.b *wsšt*, A.6.c *ḥs* und A.6.d *sḥd* Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 68 und Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 52; für ein ähnliches Schicksal der Verdammten in der Hölle der Unterwelt vgl. ders., *Höllenvorstellungen*, S. 15. S. zudem Kees, *Totenglauben*, S. 199: "Vielleicht ist man damals schon auf die Ausmalung verfallen, daß, wenn man eines dieser auf den Kopf gestellten Wesen ist, gezwungen sein könnte, mit dem Kopf auf der Erde schleifend den Kot in den Mund zu bekommen".

Gerald E. Kadish[1] hat dieses Erklärungsmodell dagegen abgelehnt. Er wies darauf hin, daß nach ägyptischer Vorstellung das Gehen auf dem Kopf als Strafe für Rebellen und Feinde der *mꜣꜥt* vorgesehen war. Jene werden in Unterweltsbüchern seit dem Neuen Reich häufig kopfunter (z.T. auch enthauptet) dargestellt. Für den 'normalen' gerechtfertigten (*mꜣꜥ ḫrw*) Toten kam dagegen diese verkehrte Fortbewegung und Lebensweise im Jenseits nicht in Betracht. Dadurch bestehe eine Beziehung zwischen dem Gehen auf dem Kopf und dem Abscheu vor Kot und Urin, denn alle Ausscheidungen des Körpers wurden (vergleiche Kapitel II.2.3.5 über den Speichel) als potentiell gefährlich eingestuft. Sie gelten als unrein[2] und waren unter allen Umständen zu meiden, da schon ihre Berührung[3] – geschweige denn die Einnahme – den Verstorbenen "kontaminieren" und so für die Aufnahme in das Jenseits ungeeignet machen konnte. Karola Zibelius-Chen[4] geht noch einen Schritt weiter und versteht den Verzehr von Kot und Urin ebenfalls als Strafe für Feinde. Der Verstorbene lehnt folglich beide Bedrohungen ab, weil er gerechtfertigt ist und nicht wie ein Feind bestraft werden will und darf.

Der von Gerald E. Kadish ausführlich behandelte Sargtextspruch CT 173 (III, 47-49) zeigt dennoch, daß für die Ägypter ein direkter Zusammenhang zwischen der Ablehnung von Kot und Urin und dem erwünschten Verzehr von lebensspendender Nahrung bestand. So enthält er in Abschnitt III, 55-59 Aussagen, welche die Sicherstellung der Ernährung des Verstorbenen an die Nahrungsversorgung von Göttern koppelt, indem er in bewährter Manier von dem ißt, trinkt und lebt, von dem sie essen, trinken und leben. In Abschnitt III, 58 wird diese Aussage sogar noch präzisiert: "Efflux[5] is my detestation, and I will not eat it; I have eaten of Him who is in charge of dates, who is in his shrine, on whom Re's retainers live". Die meisten anderen Sargtextsprüche führen ebenfalls immer als Alternative zu Kot und Urin die bevorzugte Nahrung des Verstorbenen an. Diese Sprüche sollten also dahingehend zu verstehen sein, daß in ihnen zwar eine Reinhaltung von unreinen Ausscheidungen beschrieben, darüberhinaus jedoch zugleich detailliert belegt wird, wovon der Verstorbene statt dessen zu essen und zu leben gedenkt. Es ist durchaus möglich, dies mit Karola Zibelius-Chen als Bestätigung dafür zu interpretieren, daß der gerechtfertigte Verstorbene hier anders als Götterfeinde behandelt zu werden wünscht.

Während vor allem in den Sargtexten[6] und in etwas reduzierter Zahl auch im Totenbuch eine große Gruppe von Sprüchen die Themen dieses Kapitels behandeln, gibt es

---

[1] Kadish in *JSSEA* 9 (1978/79), S. 203-217, vgl. auch Schott in *MDAIK* 14 (1956), S. 187 und Zibelius-Chen in *WdO* 15 (1984), S. 87f für diese Art der Bestrafung von Feinden und jetzt Frandsen in *FS Wente*, S. 138ff, besonders S. 142.

[2] Vgl. hierzu L. Morenz in *GM* 160 (1997), S. 67f und Edwards in *JEA* 54 (1968), S. 158 n. i für Kot als Nahrung von Dämonen. Das Traumbuch des P. Chester Beatty III (= P. BM 10683, recto V, 5 + 15 behandelt Träume vom Verzehr der Exkremente; es handelt sich um positive Träume, in denen das Geschehen das genaue Gegenteil der Realität darstellt, vgl. Leitz in *Heilkunde und Hochkultur* I, S. 226f.

[3] Vgl. CT 184 (III, 80a-g) "That which I doubly detest, I will not eat; what I detest is faeces, and I will not eat it; I will not consume filth. I will not go up for it with my hands, I will not tread on it with my sandals, I will not partake of it with my fingers". Vgl. ebenso CT 173 (III, 47).

[4] Da die Verdammten auf dem Kopf gehen müssen, erscheint die Umkehr ihrer Körperfunktionen zwangsläufig ebenfalls als Strafe; Zibelius-Chen in *WdO* 15 (1984), S. 87f und Boochs in *FS Derchain*, S. 63.

[5] Ausfluß wird schon vorher mit anderen negativen Ausscheidungen genannt.

[6] CT 173-174, CT 184-195, CT 197-208, CT 213-218, CT 580-581, CT 661-662, CT 1011-1013; vgl. für eine frühe Zusammenstellung betreffender Sprüche Grapow in *ZÄS* 47 (1910), S. 100-111 und Kadish in

in den Pyramidentexten nur wenige entsprechende Stellen. Die Gewichtung dieser Bedrohungen hat sich zwischen dem Alten und Mittleren Reich offenbar deutlich verstärkt. Im Gegensatz zu Gerald E. Kadish, der den Schwerpunkt seines Artikels auf die Sargtexte legte, stehen hier jedoch die Pyramidentexte im Vordergrund.

Kot und Urin wurden in den Pyramidentexten nicht nur als Nahrung verabscheut, sondern ebenso in anderen Kontexten negativ bewertet. In PT 297 § 440d-441a heißt es von einer Schlange: "Sie (Mafdet) schlägt (*ḥwj*) dich in dein Gesicht, sie krallt nach deinen Augen, so daß du in deinen Kot (*ḥs*) fällst (*ḫr*) und in deinen Urin (*wsšt*) gleitest (*sbn*)". Es gibt tatsächlich bestimmte Schlangenarten, die zu ihrer Verteidigung einem Angreifer Kot und Urin entgegenspritzen[1]. In der zitierten Passage wurde diese Naturbeobachtung übertragen und gegen die Schlange ins Negative gewendet, sie wird durch ihre eigenen Ausscheidungen beschmutzt und gedemütigt. Unter anderem um solche Demütigungen zu vermeiden, zeigt sich der Verstorbene bemüht, sich selbst von Fäkalien reinzuhalten, wie der Reinigungsspruch PT 93 § 62b-63a verdeutlicht: "Erhebe dein Gesicht, o dieser Unas, sei mächtig (*wꜣš*), sei effektiv (*spd*), (damit) du das siehst, was aus dir hervorkommt, den Kot (*ḥs*), der dabei geformt wurde (?, *sẖt jm*)[2]. Wasche dich, o Unas, mögest du deinen Mund öffnen mit dem Auge des Horus". PT 317 § 510b kann hier ebenfalls entsprechend interpretiert werden: "Unas ißt (*wnm*) mit seinem Mund, Unas uriniert (*wsš*), und Unas koitiert (*nkj*) mit seinem Phallus". Während dieser Spruch eigentlich die Funktionsfähigkeit des Körpers im Jenseits beschreiben soll, so hält er ebenso fest, daß die Organe ordnungsgemäß ihre Aufgabe erfüllen und eine Kontamination von Nahrung durch Körperausscheidungen vermieden wird. Die natürliche Verdauung hingegen wird selbstverständlich nicht negativ angesehen. Dies wird besonders im Vergleich mit CT 174 (III, 60) deutlich: "My detestation is faeces, and I will not eat it, I will not smell it; urine, I will not drink it. I eat with my mouth, I defaecate with my anus" und ebenso mit CT 197 (III, 117-118): "I will not eat faeces for you, I will not walk upside down for you (...). My phallus is on me, it being attached (für Urin), my anus is on me, it being attached (für Kot). I eat with my mouth, I defaecate with my anus"[3].

Am deutlichsten äußern sich die zwei folgenden Sprüche. PT 210 § 127a-128a besagt: "Der Mund des Unas ist gereinigt, die beiden Götterneunheiten weihräuchern dem Unas, rein ist diese Zunge, die inmitten seines Mundes ist. Der Abscheu (*bwt*)[4] des Unas ist der Kot (*ḥs*), der Ekel (*twr*) des Unas ist der Urin (*wsšt*), der Abscheu des Unas ist sein Abscheu (*bwt (W.)/ bwt=f*), der Abscheu (*bwt*) des Unas ist dieses, nicht ißt (*wnm*) er diesen Abscheu (*bwt*)". Die Version bei Merenre I. und Pepi II. für den letzten Satz lautet: "Der Abscheu (*bwt*) des Merenre / Pepi ist der Kot (*ḥs*), nicht hat er den Abscheu (*bwt*) dieses Merenre / Pepi gegessen (*wnm*)". Von Bedeutung ist

JSSEA 9 (1978/79), S. 205 n. 7-8. Für das Totenbuch vgl. TB 51-53, TB 82, TB 102, TB 116, TB 124 und TB 189.

[1] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 424.

[2] Vgl. für diese Übersetzung Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 21.

[3] Vgl. zudem CT 198 (III, 120-121).

[4] Die Übersetzung könnte an diesen Stellen theoretisch auch verbal sein: "NN verabscheut den Kot", wobei der Sinn derselbe bliebe, vgl. *WB* I, S. 453f und Allen, *Inflection*, S. 294, § 436 A und S. 457, § 654 B (zu PT 211 § 131a). Mathieu in *BIFAO* 96 (1996), S. 298 hat gezeigt, daß zumindest bei Unas – der allerdings an dieser Stelle keine Partikel hat – das Personalpronomen immer *pw* geschrieben wird, die Nominalsatzpartikel dagegen *p(j)*. Allerdings scheint nach Edel, *Altägyptische Grammatik* I, S. 86f, § 192-193 diese Verwendung von *pj* in den Pyramiden nach Unas nicht typisch zu sein. Vgl. zudem Westendorf in *NAWG* 1981, 3, S. 94-97.

ebenfalls der Nachsatz in § 128b: "...wie Seth das Gift (?, *mt(w)t*) zurückweist (*twr*)", in dem Kot und Urin mit etwas für Seth Gefährlichem verglichen werden[1]. Der den Charakter eines kombinierten Reinigungs- und Nahrungsversorgungsspruches tragende Text fährt ferner mit einer Formulierung fort (§ 129a-c), die uns bereits im vorangegangenen Kapitel beschäftigt hat. Re und Thoth sollen den Verstorbenen mit sich nehmen, "...damit er von dem ißt, wovon ihr eßt, und damit er von dem trinkt, wovon ihr trinkt, damit er von dem lebt, wovon ihr lebt, und damit er auf dem sitzt, auf dem ihr sitzt, damit er durch das stark ist, wodurch ihr stark seid, und damit er mit dem fährt, womit ihr fahrt". Der Sonnen- und der Mondgott sollen somit Tag und Nacht darüber wachen, daß dem Verstorbenen zur Erhaltung seiner Lebenskraft und Stärke jederzeit die Nahrung der Götter zur Verfügung steht. PT 409 ist wesentlich kürzer, hat jedoch ebenfalls die Aufgabe, zusätzlich die Nahrungsversorgung sichern (§ 717b: fünf Mahlzeiten täglich) und berichtet in § 718a-b: "Der Abscheu (*bwt*) des Teti ist der Kot (*ḥs*) [nicht wird er ihn essen (*wnm*)][2], sein Ekel (*twr*) ist der Urin (*wsšt*), nicht wird er ihn trinken". Abschließend wird in § 718c betont: "Teti lebt von Fruchtbäumen (*ẖt bnr*)[3] und von der Räucherung (*k3p*) auf Erden (*jmj t3*)". Dies erinnert etwas an das "Nektar und Ambrosia" als Nahrung der griechischen Götter, hebt jedoch neben (zum Totenopferritual gehöriger?) Nahrung zusätzlich den Reinheitsaspekt (Reinigung durch Weihräuchern) hervor. Während PT 210 bei Unas, Teti, Merenre I., Pepi II. und Ibj aufgezeichnet wurde, so findet sich PT 409 nur bei Teti und Pepi II., die damit "doppelt" gegen diese Bedrohung abgesichert waren, wogegen Pepi I. anscheinend keinen vergleichbaren Spruch in seinem Totentextcorpus hatte.

Das Gehen auf dem Kopf wird lediglich in zwei Sprüchen der Pyramidentexte genannt, wobei PT 260 nur bei Unas vorliegt und PT 694 ausschließlich bei Pepi I. und II. Diese Form der Bedrohung nahm also wohl keine besondere Prioriät in den Jenseitsvorstellungen des Alten Reiches ein und wurde in den Pyramidentexten – anders als in den Sargtexten – noch nicht mit dem Abscheu vor Kot und Urin verknüpft[4]. Dennoch wird in dem Schlangenspruch PT 390 § 685a der Strafcharakter des Stellens auf den Kopf für Angreifer des Königs als Vorwegnahme späterer Texte betont: "Ein Gesicht ist auf dir, du sollst auf den Kopf gestellt sein (*p3ẖd*, lit. umgedreht sein)".

PT 260 § 323a-b lautet nun: "Der Abscheu (*bwt*) des Unas ist es, in der Finsternis (*kkw*) zu gehen, ohne daß er sieht, auf den Kopf gestellt (*n m33=f sẖdw*)". Der inhaltlich mit diesem zumindest teilweise verwandte bzw. von ihm abstammende Spruch PT 694 § 2155b hält ebenfalls fest: "Nicht soll Pepi auf den Kopf gestellt sein (*sẖdẖd*)". Das Verb *sẖd* bzw. seine reduplizierte Form *sẖdẖd*[5] ist nicht grundsätzlich negativ konnotiert, denn es bedeutet eigentlich "herabhängen" und wird in den Pyramidentexten z.B. für vom Himmel herabhängende Sterne (PT 576 § 1516b *sẖdẖd*)

---

[1] Vgl. zu dieser Stelle die Interpretation von Ranke in *ZÄS* 69 (1933), S. 104-106, der *mtwt* als das Sperma des Horus betrachtet, das Seth von sich weist, in Anlehnung an den durch Plutarch überlieferten Mythos.

[2] Diese Partie ist wohl versehentlich ausgefallen. Zu den fünf täglichen Mahlzeiten vgl. TB 178 (17-19).

[3] Sethe, *Komm.* III, S. 324 übersetzt *ẖt-bnr* dagegen mit "Süßholz".

[4] Für die Sargtexte vgl. z.B. CT 184, CT 186, CT 197, CT 200-206, CT 214, CT 218, CT 580-581, CT 661-662 und CT 1013.

[5] Vgl. *WB* IV, S. 265-267 sowie Zandee, *Death*, S. 75-78, A.6.d. Allen, *Inflection*, S. 231, § 360 A möchte PT 260 § 323b gänzlich anders übersetzen: "he will not see those who are upside down". Da das Gehen auf dem Kopf jedoch aus späterer Zeit als Gefährdung des Verstorbenen geläufig ist und PT 694 § 2155b den gleichen Inhalt hat – diese Stelle wird von Allen im übrigen nicht kommentiert – ist sein Übersetzungsvorschlag für PT 260 abzulehnen.

oder für die herabhängenden Brüste einer Muttergöttin (PT 697 § 2171a *sḫdḫd*) verwendet.

III.3 Schlußbetrachtung

Da die meisten in den Pyramidentexten belegten Dämonen bereits in anderen Kapiteln ihrem Kontext entsprechend behandelt wurden (vergleiche die Übersicht im Einleitungskapitel III.1.1), brauchte in der ersten Hälfte von Kapitel III nur wenigen weiteren Hinweisen auf Dämonen nachgegangen zu werden. Wie schon für die anderweitig behandelten Dämonen festgestellt wurde, ließen sich auch hier bei einem Teil dieser Dämonen wie Babi oder den beiden weiblichen Dämonen in Gestalt eines Esels und Nilpferdes deutliche Beziehungen zu Seth nachweisen, während andere eine von ihm unabhängige Bedrohung für den Verstorbenen darstellen.

Jan Zandee[1] äußerte in seinem Buch "Death as an Enemy" mehrfach die Meinung, daß die Pyramidentexte nur wenig Material über den Tod und andere Bedrohungen des verstorbenen Königs enthielten: "Therefore the texts do not directly describe circumstances which are unfavourable to the dead. This is the reason why, for instance, the Pyramid Texts offer relatively little material. They want to describe a favourable fate of the dead. So these texts talk about the king's ascension and his resurrection and relate how he joins the company of Re". Die in Kapitel III.2 zusammengetragenen Textbelege aus den Pyramidentexten zeigen jedoch, daß in dieser Hinsicht mehr aussagefähiges Material vorhanden ist, als Zandee annahm. Man kann vermuten, daß er seinen Eindruck vor dem Hintergrund der in seiner Dissertation verarbeiteten immensen Fülle von Belegen aus allen Zeiten der ägyptischen Kultur gewonnen hat, detaillierte Untersuchungen einzelner Textcorpora ihm jedoch nicht möglich waren.

In Auswertung der Materialzusammenstellung konnte festgestellt werden, daß der Gott Seth in diesem Textcorpus nicht nur für den Tod des Osiris und damit des Verstorbenen verantwortlich gemacht wurde – man vergleiche die in Kapitel II gewonnenen Erkenntnisse –, sondern daß er darüber hinaus als Verursacher praktisch aller in Zusammenhang mit dem Tode stehender negativer Erscheinungen wie Schlaf, Dunkelheit, Fesseln, Verwesung, Krankheit und allgemeines "Übel" anzusehen ist. Eine solche Fokussierung der Verantwortung auf einen einzelnen Gott muß auf den ersten Blick erstaunen. Vergegenwärtigt man sich jedoch, daß es sich bei den Pyramidentexten um eine Sammlung von Totentexten handelt und daß der Verstorbene in ihnen in der Regel mit Osiris identifiziert wurde, so wird deutlich, daß der Grund hierfür die Übertragung des mythischen Schicksals des Osiris auf den Verstorbenen ist. Dies gilt für seinen Tod, seine Bestattung und seine Wiederauferstehung. Daher wurde der Gott Seth zwangsläufig für alle damit im Zusammenhang stehenden Geschehnisse in Hinblick auf den toten König verantwortlich gemacht[2].

---

[1] Zandee, *Death*, S. 5. Daher stimmt es auch nicht ganz, wenn er weiterhin schreibt (S. 9): "This (PT 260 § 323b) is the only place in the Pyr. Texts, where *sḫd* (= auf den Kopf gestellt sein) occurs, which is not astonishing, because the Pyr. Texts preferably speak about the positive side of the death of the king, that is to say his ascension". Zu beachten ist der weitere Beleg für *sḫd* in PT 694 § 2155b.

[2] Der Gott Seth wird dagegen beim Himmelsaufstieg des Verstorbenen, bei dem dieser den Bedrohungen einer Vielzahl von Göttern ausgesetzt ist, in mehreren Sprüchen als Helfer des Verstorbenen beschrieben, vgl. Barta in *JEOL* 20 (1967-1968), S. 45f.

IV Die Schlangensprüche der Pyramidentexte

IV.1 Einleitung

Die sogenannten Schlangensprüche der Pyramidentexte stellen eine Gruppe magisch wirkender Sprüche zur Abwehr von dem Verstorbenen feindlich gesonnenen gefährlichen Tieren wie Skorpionen, Tausendfüßern, Krokodilen und in erster Linie Schlangen dar[1]. Die Schlangensprüche sind wie folgt auf die einzelnen Pyramiden verteilt:

- bei Unas[2] PT 226-243, PT 276-299 und PT 314 (?);
- bei Teti[3] PT 240, PT 277, PT 280-283, PT 285-293, PT 295-296, PT 299, PT 332, PT 375-399 und PT 401 (?);
- bei Pepi I.[4] PT 227, PT 233, PT 240, PT 280, PT 284-287, PT 289, PT 292-293, PT 375-377, PT 384, PT 401 (?), PT 499-500, PT 502, PT 538, PT 550-551 (?), PT 729 und PT 731-732;
- bei Merenre I.[5] PT 227, PT 240, PT 280, PT 284-287, PT 292, PT 332, PT 401 (?), PT 502, PT 729 und PT 732;
- bei Pepi II.[6] PT 227, PT 233, PT 240, PT 280-282, PT 284-287, PT 289, PT 291-292, PT 295-299, PT 332, PT 394, PT 401 (?), PT 499-500, PT 502, und PT 727-733;
- bei Königin Neith[7] PT 233, PT 240, PT 277, PT 283-287, PT 289-291, PT 295-296, PT 298, PT 727, PT 731 und PT 733.

Diese Spruchgruppe verdient neben den in den bisherigen Kapiteln behandelten Gottheiten und Dämonen eine eigenständige Untersuchung. Zum einen wurden Schlangen von den Ägyptern ebenfalls als Dämonen angesehen und konnten selbst Gottheiten wie Re und Horus gefährlich werden. Zum anderen gibt es einige deutliche Hinweise darauf, daß sie, wie schon andere der in Kapitel III.1 behandelten Dämonen, als Manifestation des Gottes Seth betrachtet wurden (für Seth als Schlange vergleiche auch Kapitel II.2.1). Ihr dämonischer Charakter beruht unter anderem auf ihrer Lebensweise in Erdhöhlen und ihrer kriechenden Fortbewegung auf der Erde, wegen der sie als "Söhne der Erde" (*s3-t3*, siehe Kapitel IV.2) oder Kinder des Geb (PT 385 § 675a) und daher als Gott (*nṯr*, PT 389 § 682b) bezeichnet wurden, sowie auf dem Einsatz

---

[1] Es handelt sich dabei um sogenannten Schutz- oder Abwehrzauber. In der Tempelbibliothek von Edfu wurde ein Buch "Abwehr der Schlangen" (*ḫsf ḏdft*) aufbewahrt (*Edfou* III, 348), vgl. Altenmüller in *LÄ* III, 1154 und n. 36 (s.v. *Magische Literatur*). Für eine Zusammenstellung anderer Quellen mit Zaubersprüchen, die ebenfalls Schlangenbisse und Skorpionstiche gemeinsam behandeln, vgl. *ibid.*, n. 38. Zu Schlangen im alten wie neuen Ägypten s. allgemein die ältere Publikation von Keimer, *Histoires de serpents*.

[2] Vgl. Piankoff, *Pyramid*, Pl. 68-70 (Sargkammer, Westgiebel) und Pl. 30-35 (Vorkammer, Ostwand).

[3] Vgl. die Verteilung der Sprüche bei Leclant / Berger in *FS Lauer* II, Tabelle S. 275.

[4] Vgl. die Übersicht für die Verteilung der Sprüche auf der Ostwand der Vorkammer bei Leclant in *CRAIBL* 1977, S. 284-287. Sauneron, *Traité d'ophiologie*, S. 61 weist zudem darauf hin, daß bei den französischen Nachgrabungen in der Pyramide Pepis I. Fragmente mit weiteren Schlangensprüchen gefunden wurden, ihre Übersetzung ist für die nahe Zukunft angekündigt.

[5] Ebenfalls ergänzt nach der Übersicht bei Leclant in *CRAIBL* 1977, S. 284-287.

[6] Die Angaben für Pepi II. sind ergänzt durch die Konkordanz bei Jéquier, *Monument funeraire* I, S. 31f und Pl. XIV und Berger el-Naggar, et al., *Textes*, S. 229-245.

[7] Ergänzt durch Jéquier, *Neit*, S. 24f (Konkordanz). Die häufig als Schlangensprüche bezeichneten Sprüche PT 244 (vgl. Kapitel II.2.4.3), PT 400 (vgl. Kapitel I.4.3, Kapitel I.4.16 und Kapitel III.2.9), PT 501 (ein Nahrungsversorgungsspruch) und PT 549 (vgl. Kapitel III.1.2) sind vom Inhalt her nach Erachten des Verf. nicht zu dieser Spruchgruppe zu rechnen und wurden in den genannten Kapiteln behandelt.

und der Wirkung ihres Giftes (vergleiche Kapitel II.2.3.5 und die Schlußbetrachtung in IV.5).

Die Schlangensprüche der Pyramidentexte stellen sowohl typologisch – es handelt sich um magische Schutz- bzw. Zaubersprüche der Kategorie "defensive Magie", nicht um Rituale[1] – wie inhaltlich eine eigenständige Textgruppe dar, denn die Nennung dieser Schlangen(-dämonen) ist anders als die meisten der in den vorherigen Kapiteln behandelten feindlich wirkenden Gottheiten nur auf diese Gruppe von Sprüchen beschränkt. Diese ist mit Veränderungen in die Sargtexte (vergleiche CT 160, CT 369-370, CT 372, CT 375, CT 378-379, CT 381-382, CT 423, CT 434-436 CT 586, CT 686, CT 717 und besonders den Sammelspruch CT 885) und das Totenbuch (TB 7, TB 33-35, TB 37 und TB 39-40) übernommen worden. Die späteren Überlieferungen werden in der vorliegenden Studie jedoch nur in Ausnahmefällen zu Vergleichszwecken herangezogen.

Anders als in späteren medizinischen Abhandlungen oder als in den magischen Texten der sogenannten Horusstelen und der "statues-guérisseuses"[2], deren große Zahl von Sprüchen aus einem gemeinsamen Pool von Sprüchen schöpfen und die jeweiligen Beschwörungen immer wieder aufs neue kombinieren[3], wurden in den Schlangensprüchen der Totentexte keine Symptome bei Opfern von Schlangenbissen medizinisch oder magisch behandelt, sondern vielmehr das Augenmerk auf die prophylaktische Vermeidung solcher Bisse durch Magie gelegt[4]. Dieser besondere Charakter der Sprüche bedingt, daß sie zum Schutz des Verstorbenen sowohl im Jenseits – die Sprüche waren bei Unas im Westgiebel der Sargkammer über dem Sarkophag und auf der Ostwand der Vorkammer angebracht und schützten so das Grab in seiner Gesamtheit[5] –, oder besser auf seinem Weg zu den jenseitigen Opfergefilden, die nach Auskunft der Sargtexte frei von Schlangen waren[6], als auch des lebenden Men-

---

[1] Es handelt sich entgegen Spiegel, *Auferstehungsritual*, S. 28 auch nicht um "stumme" Rituale. Zaubersprüche wirken als Aussprüche an sich und sind nicht auf den Vollzug eines Rituals angewiesen; so hält Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 385 ebenso fest: "Die Reihenfolge der Sprüche ist beliebig, ein roter Faden eines zugrundeliegenden Rituals ist nicht erkennbar". S. ebenfalls Mrsich in *SAK* 2 (1975), S. 200; der *ḏd mdw*-Vermerk zu Beginn eines jeden Spruches spricht ebenfalls nicht für die Interpretation als Ritual. Zudem wurden die Schlangensprüche aus dem alltäglichen Leben übertragen, wo sie in Anwesenheit einer Schlange laut gesprochen wurden. Zur defensiven Magie s. Borghouts in *Textcorpus und Wörterbuch*, S. 151.

[2] Zu den Horusstelen vgl. z.B. Sander-Hansen, *Metternichstele*, van Wijngaarden / Stricker in *OMRO* 22 (1941), S. 6-38, Kákosy in *Bulletin Musée des Beaux-Arts* 34-35 (1970), wieder abgedruckt in *Studia Aegyptiaca* VII, S. 213ff und jetzt ders., *Healing Statues* sowie Sternberg-el Hotabi, *Horusstelen*. Zu den "statues-guérisseuses" vgl. z.B. Klasens, *Magical Statue Base*, zu diesem sog. "Socle Béhague" auch Altenmüller in *OMRO* 46 (1965), S. 10ff und van de Walle in *JNES* 31 (1972), S. 67ff.

[3] So bereits De Buck / Stricker in *OMRO* 21 (1940), S. 54.

[4] Für einen anderen Text, welcher auf die gleiche Art wie diese Pyramidentexte prophylaktisch Schlangenbisse zu verhindern sucht, vgl. Drioton in *ASAE* 39 (1939), S. 57ff ("statue prophylactique de Ramsès III."). Auch hier werden die gleichen Drohformeln gegen Schlangen angewendet (Kapitel IV.3.2), allerdings diesmal gegen Apophis; *ibid.*, S. 79.

[5] Nach Unas finden sich die Schlangensprüche nur noch auf der Ostwand der Vorkammer (Teti, Pepi I. und Pepi II., bei Neith der Grabkammer) und einige wenige Sprüche am Eingang zum Serdab. Für weitere Informationen vgl. Osing in *MDAIK* 42 (1986), S. 135f mit n. 17. Nach Schott in *Jahrbuch* (1954), S. 256 weisen jüngere Abschriften der Schlangensprüche darauf hin, daß sie zur "Vertreibung von Schlangen im Friedhof" dienen sollten.

[6] Vgl. CT 466 (V, 355): "There are no fish or snakes in it"; sowie in diesem Sinne Zandee, *Death*, S. 101. Davon weicht jedoch die Aussage von CT 686 (VI, 315) ab: "To drive away snakes [...] which are in the garden in the realm of the dead...". Für den jenseitigen "kosmischen" Charakter der Schlangen vgl. Borghouts in *Textcorpus und Wörterbuch*, S. 156.

schen im Diesseits[1] dienen konnten und eingesetzt wurden. Die besondere Furcht vor Schlangen war nicht nur in ihrer starken Giftigkeit und ihrer vom menschlichen Erscheinungsbild abweichenden Arm- und Beinlosigkeit begründet (vergleiche PT 378 § 665b: "Weil du keine Beine hast, weil du keine Arme hast")[2], sondern ebenso darin, daß sie in der Erde schlafen, in der der Verstorbene ungestört ruhen wollte[3], und daß sie als chaotische Urmächte (vergleiche Kapitel III.1.4 und IV.2) sowie aufgrund ihrer häufig nachtaktiven Lebensweise als Personifikationen der Dunkelheit und Feinde des Lichtes angesehen wurden, wie PT 731 § 2259 belegt: "O Starrender (?), gehe hervor in der Nacht, denn der Geruch (*stj*) der Erde ist auf dir"[4].

Für die Schlangensprüche der Pyramidentexte liegt seit den älteren Übersetzungen und Kommentaren von Kurt Sethe, Samuel A. B. Mercer und Raymond O. Faulkner jetzt durch Christian Leitz eine neue Übersetzung vor, vornehmlich für die entsprechenden Sprüche aus der Unaspyramide[5]. Diese verdienstvolle Neubearbeitung bietet über zahlreiche verbesserte Übersetzungen hinaus ausführliche, auf heute erheblich angewachsenem Wissen basierende Kommentare zu Grammatik und Lexik sowie zahlreiche Überlegungen zum Verständnis der Schlangensprüche. Dennoch wurde bislang noch keine eingehende inhaltliche Analyse dieser Spruchgruppe vorgenommen[6]. Diese soll hier versucht werden.

IV.2 Die Namen der Schlangen, ihre Herkunft und andere in den Schlangensprüchen behandelte gefährliche Tiere

Diese Untersuchung kann sich weitgehend auf die von Christian Leitz in dem bereits genannten Artikel sowie in einer weiteren Monographie desselben Autors veröffentlichten Erkenntnisse stützen, wobei in letztgenannter Publikation[7] eine systematische

---

[1] Vgl. die Aussage von CT 423 (V, 263): "As for any god or goddess, any spirit or dead person, or any snake *in heaven or earth* who shall go to and fro, my magic will drive them off" (die Hervorhebung stammt vom Verf.). Vgl. zudem Gardiner in *JEA* 24 (1938), S. 89 und Assmann in *GM* 25 (1977), S. 32: "Magische Handlungen, Abwehr von Schlangen und Skorpionen, 'Tagewählerei' gehören in die Alltagswelt des Ägypters". Zum Schutz neugeborener Kinder bzw. Schwangerer vor gefährlichen Tieren wurden nach Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 184f neben Zaubersprüchen auch die sog. Zaubermesser eingesetzt. Vgl. zur diesseitigen Verwendung der Schlangensprüche besonders Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 386f, wo er annimmt, daß im Volke kursierende Sprüche für die Pyramidentexte überarbeitet wurden. Barta, *Bedeutung*, S. 65 weist darauf hin, daß diese Zaubertexte ebenfalls der Verklärung des Verstorbenen dienten, "...da die Unversehrtheit gegenüber möglichen Feinden ebenso als Voraussetzung für die Bewahrung und die Bestätigung des Ach-Status zu gelten hat wie etwa die Identifikation des Verklärten mit Göttern...", vgl. auch *ibid.*, S. 75 für die dies- wie jenseitige Gefahr durch Schlangen.

[2] Die besondere Fortbewegungsart ohne Arme und Beine auf dem Bauche kriechend wird häufig betont, z.B. CT 436 (V, 288) und ebenso außerhalb Ägyptens wie z.B. in der auch für Ägypten sehr aufschlußreichen Stelle in Genesis 3, 14-15: "Nun sprach Jahwe Gott zur Schlange: 'Weil du das getan hast, verflucht seist du unter allem Vieh und unter allen Tieren des Feldes. Auf deinem Bauche sollst du kriechen und Staub fressen alle Tage deines Lebens. Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Sproß und ihrem Sproß. Er wird dir den Kopf zermalmen und du wirst ihn an der Ferse treffen'".

[3] Vgl. Breasted, *Development*, S. 135.

[4] Vgl. Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 100, 137 und 178 sowie Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus XVI, S. 69 und z.B. den Papyrus Leiden I 349 für Beschwörungen gegen Skorpionangriffe in der Nacht bei De Buck / Stricker in *OMRO* 21 (1940), S. 60-62.

[5] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 381-427.

[6] Für Vorstudien vgl. Schott, *Mythe*, S. 83-87.

[7] Leitz, *Schlangennamen* nach Sauneron, *Traité d'ophiologie*.

Bestimmung von Giftschlangen aufgrund eines spätzeitlichen Papyrus (P. Brooklyn 47.218.48 + 85) aus der zweiten Hälfte der Saitenzeit (nach 600 v. Chr.)[1] vorgenommen wurde. In vergleichender Untersuchung der Angaben dieses Papyrus mit den 'Giftbüchern' in Werken griechischer Autoren konnte Leitz fast allen im ägyptischen Text des Brooklyner Papyrus genannten Schlangennamen eine bestimmte Schlangenart zuweisen. Der Brooklyner Schlangenpapyrus stellt ein naturwissenschaftlich-medizinisches Werk dar, in dessen erster Hälfte die verschiedenen Schlangenarten und die Wirkung ihrer Gifte auf Menschen vorgestellt werden, in der zweiten Hälfte dann die spezifischen Rezepte für eine ärztliche Behandlung von Schlangenbissen.

Leitz identifiziert folgende Schlangen des Papyrus (P. Brooklyn 47.218.48 + 85)[2]:

- § 3 Westliche Sandboa (*Eryx jaculus*) = *sdb* (§ 36 (2, 12-14))
- § 4 Münzennatter ? (*Coluber nummifer*) = ? (§ 37 (2, 14-15))
- § 5 Jans Pfeilnatter ? (*Coluber rhodorachis*) = *fjj ṯ3j* (§ 31 (2, 7-8))
- § 7 Würfelnatter (*Natrix tessellata*) = *nbdt* (§ 21 (1, 22-23))
- § 10 Moilanatter (*Malpolon moilensis*) = *ḥf3w ꜥrꜥr* (§ 32 (2, 8-9))
- § 11 Europäische Eidechsennatter (*Malpolon monspessulanus*) = *nkj* (§ 25 (2, 1-2))
- § 12 Sandrennatter (*Psammophis schokari* oder *sibilans*) = *sdb* (§ 20 (1, 21-22))
- § 13 Israelische Katzennatter (*Telescopus dhara*) = *ḥnpt dšrt* (§ 24 (1, 25 – 2, 1))
- § 14 Europäische Katzennatter (*Telescopus fallax hoogstraali*) = *ḥnpt* (§ 23 (1, 24-25))
- § 15 Uräusschlange (*Naja haje*) = *ḥf3w ꜥ3 n ꜥ3pp* (§ 15 (1, 16))
- § 16 Speikobra (*Naja mossambica pallida*) = *jḫr* (§ 17 (1, 17-19))
- § 17 Schwarze Wüstenkobra (*Walterinnesia aegyptia*) = *g3njj* (§ 16 (1, 16-17))
- § 18 Hornviper (*Cerastes cerastes*) = *fjj ḫr dbwjj* (§ 28 (2, 4-6))
- § 19 Avicennaviper (*Cerastes vipera*) = *fjj šrj* (§ 29 (2, 6))
- § 20 Sandrasselotter (*Echis pyramidum*) = *ḏw-qd* (§ 19 (1, 20-21))
- § 21 Arabische Sandrasselotter (*Echis coloratus*) = *fjj nf* (§ 27 (2, 2-4))
- § 22 Persische Trughornviper (*Pseudocerastes persicus*) = *ḥf3w nf* (§ 33 (2, 9-11))
- § 23a Sandotter (*Vipera ammodytes*) = *k3 n ꜥ3m* (§ 18 (1, 19-20))
- § 23b Sandotter (*Vipera ammodytes*) = *fjj tj-ꜥ3m* (§ 22 (1, 23-24))
- § 26 Palästinaviper (*Vipera (Daboia) palaestinae*) = *fjj* (§ 26 (2, 2))
- § 31 ? (?) = ? (§ 14 (1, 14-16)), sie gehört zu den *ḫt-wtt*-Schlangen der *k3-nꜥjj*-Schlangen[3]
- § 32 ? (?) = *fjj* (§ 30 (2, 6-7))
- § 33 ? (?) = (*ḥf3w rr* ?) (§ 34 (2, 11))
- § 34 ? (?) = *r3-bḏd* (§ 35 (2, 11-12))
- § 36 Agame (βασιλισκος) = *kr* (§ 38 (2, 15-16))

---

[1] Die neue Datierung wurde von Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 382 vorgenommen. Sowohl Sauneron, *Traité d'ophiologie*, S. 60f wie auch Vittmann in *WZKM* 81 (1991), S. 240 weisen auf die Angabe des Papyrus hin (3, 1), daß er unter Pepi II. "gefunden" worden sein soll, und halten dieses hohe Alter aufgrund der "Zusammenhänge" mit den Schlangensprüchen der Pyramidentexte für möglich. Wie sich im weiteren zeigt, liegen jedoch nicht wirklich vergleichbare Inhalte bei diesen Texten vor.

[2] Die Angaben erfolgen in der Reihenfolge der Behandlung von Leitz, *Schlangennamen*, S. 22ff mit Paragraphen, welche sich nach den Schlangenfamilien und ihren Vertretern orientiert, die Paragraphen in den Klammern beziehen sich auf die Edition des Papyrus von Sauneron, *Traité d'ophiologie*.

[3] Vgl. Sauneron, *Traité d'ophiologie*, S. 147f.

Erwähnt werden in Fragmenten zusätzlich noch einige andere Schlangen, die jedoch nicht mit natürlichen Vorbildern identifiziert werden können, wie *sḫtf* (§ 21 (1, 22-23) und § 20 (1, 21-22)), *rr* (§ 22 (1, 23-24)), sowie im Rezeptteil *q3djj* (§ 47b), *grš* (§ 49a, ein semitischer Schlangenname), eine *mꜥdjj-* bzw. *md*-Schlange (§ 50a (3, 22)), *ḥbjj* (§ 54a), *fjj-ꜥ3* (§ 65a), *ḥf3w-šrj* (§ 77a) und *bṯt* (§ 80b, wahrscheinlich ein anderer Name für die *ḥnpt*-Schlange).

Vergleicht man nun diese Schlangennamen mit denen der Schlangensprüche der Pyramidentexte, so fällt auf den ersten Blick auf, daß es praktisch keinerlei Übereinstimmung gibt:

Name	*Übersetzung*	*Textstellen, in denen der betreffende Name lesbar ist*
jj	"Starrende"[1]	PT 285 § 426b W + T + P
jw.tjw	"Unrat"	PT 386 § 679a T
jb	"Herz" ?	PT 500 § 1071a P
jmj-n3wt=f	"Der in seinem Busch ist"	PT 234 § 238a W, PT 240 § 245a W + T+ P + N + Nt, PT 386 § 679e T (als Epitheton), PT 389 § 682f T, PT 729 § 2257b P + N
jmj-tpḥt=f	"Der in seiner Höhle ist"	PT 240 § 245a W + T + P + Nt, PT 389 § 682a T
jmn	"(Großer) Verborgener"	PT 293 § 434a+c W + T + P (?)
jmn wr	dto	PT 500 § 1071b P
jmn(t)j[2]	dto	PT 732 § 2260 N
jmḥw[3]		PT 235 § 239a (2x) W
jn-dj=f	"Die ihre Gabe (= Gift) bringt"[4]	PT 295 § 438a W + T + N + Nt
jsjj-hjj		PT 399 § 694 T
jsjj-ḥ3		PT 379 § 667 T
jšw jnbw	"Ausgespiener der Mauer"	PT 241 § 246a W
Jk(j)n-hj(j)	"Lochbewohner" ?[5]	PT 238 § 242a+b (2x) W, PT 292 § 433a+b (2x) W + T + P + N
jqrw		PT 382 § 670a T
jqrt		PT 382 § 670a T
wfj	eine Viper ?[6]	PT 278 § 419c W
wrt	"Die Große" = Uräusschlange	PT 401 § 697b+c T + P + N + I (3x)
b33 ḥḏ	"heller Baubewohner"[7]	PT 291 § 432a+b W + T + N + Nt (2x)
pḥ.wj (?)		PT 551 § 1351b P
m3		PT 287 § 428b W + T (2 Versionen) + P + N + Nt
mḥn		PT 332 § 541a T + M + N

[1] Vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 418.
[2] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 314 übersetzt hier "Schlange des Westens".
[3] Vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 407.
[4] Vgl. Kaplony in *FS Ägyptisches Museum*, S. 148.
[5] Vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 416 und Borghouts, *Papyrus Leiden I 348*, S. 101 n. 184.
[6] Vgl. Keimer, *Études d'Égyptologie* VII, S. 36ff und S. 44.
[7] Vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 420.

Name	*Übersetzung*	*Textstellen, in denen der betreffende Name lesbar ist*
mtwtj	"Giftschlange"	PT 232 § 236a+b W (6x)
nꜣšwt	"Gewalttätige"	PT 297 § 440b W + N (?)
nʿjj[1]		PT 281 § 422d W + T (4x)
nʿw		PT 226 § 225a W (2x), PT 230 § 230d + 233a W (3x), PT 390 § 686c T
nʿt	Speikobra ?[2]	PT 230 § 233a W (2x)
nmj sꜣ nmt	"Wanderer, Sohn einer Wanderin"	PT 293 § 434e W + T + P
nnj		PT 382 § 670c T
nnj-mwt=f		PT 287 § 428a W + T (2 Versionen) + P + N + Nt (2x)
Nḥb-kꜣ.w	"Der die Kas verleiht"	PT 229 § 229b W, PT 727 § 2255a N + Nt
nẖj		PT 378 § 663b+c T (2x)
ng	"*ngꜣ*-Rind"	PT 314 § 504a W, PT 538 § 1302a P
nṯr	"Gott"	PT 389 § 682b T
rw	"Löwe"[3]	PT 284 § 425d W + P (2x), PT 285 § 426d W + T + P + N, PT 294 § 436b W (2x), PT 394 § 690 T (2x), PT 551 § 1351b P
hjw	"Brüller"[4]	PT 226 § 225c W, PT 237 § 241b W, PT 240 § 245b W + T + P + N + Nt, PT 293 § 435b W + T + P, [PT 499 § 1070a, *hjj* ?, P + N], PT 502 § 1073b N, PT 727 § 2255b N + Nt
hjptj		PT 732 § 2260 N
hpiw[5]		PT 377 § 662c T
hpn		PT 729 § 2257a P + N
hpnw		PT 227 § 227b W + N, PT 732 § 2260 P + N
hmṯ		PT 296 § 439b W + T + Nt
hmṯt		PT 296 § 439b W + T + N + Nt
hkj[6]		PT 288 § 429a W + T
hkrt		PT 288 § 429a W + T
httj		PT 502 § 1073a P + N (2x)
ḥb-ḥnn	"Vogelfang mit dem Phallus (= Giftzahn)"[7]	PT 388 § 681d T

[1] Vgl. Sauneron, *Traité d'ophiologie*, S. 148.

[2] Vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 401. Barguet in *RdE* 22 (1970), S. 12 will die *nʿw*-Schlange mit Nehebkau identifizieren.

[3] Zu einer Schlange mit Löwenkopf s. Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 48 und de Wit, *Lion*, S. 359, der auf Meretseger mit einem Löwenkopf verweist: "Rien d'étonnant alors de voir le serpent *Mrs-gr* se muer en lion". S. ebenfalls Bonnet, *Reallexikon*, S. 456 (Löwenkörper mit Schlangenkopf).

[4] Vgl. Westendorf in *ZÄS* 96 (1970), S. 147 und Ward in *JNES* 37 (1978), S. 26ff mit weiteren Belegen nach dem Alten Reich.

[5] S. zu dieser Schlange auch PT 675 § 2001c: "...wie die *hpjw*-Schlange, die Heliopolis vorsteht".

[6] Nach Mathieu in *BIFAO* 96 (1996), S. 295 ist die Schreibung *hkj* eine "Modernisierung" für *hkr*.

[7] Vgl. den Sethnamen: "Vogelfänger" (*kꜣpw*, mit einem Krokodil determiniert), Te Velde, *Seth*, S. 150 n. 1.

Name	*Übersetzung*	*Textstellen, in denen der betreffende Name lesbar ist*
ḥfȝw	"Schlange"	PT 226 § 226b W, PT 298 § 442b W + N + Nt, PT 388 § 681d T
ḥfȝw psḥ	"beißende Schlange"	PT 242 § 247b W
ḥfnw		PT 385 § 674b T
ḥfnnt		PT 385 § 674b T
ḥknt[1]		PT 234 § 238b W
ḥḏt	"Weiße", "Helle", Unterägyptische Kronengöttin?	PT 239 § 243a+b W (2x)
ḫnft Ḥr	"Fleischkochtopf (?) des Horus"[2]	PT 240 § 245b W + T + P + Nt
s		PT 230 § 231c W
sȝbt	"bunte Schlange"	PT 519 § 1211c P + M + N
sȝ-tȝ	"Sohn der Erde"[3]	PT 393 § 689d T (2x), PT 395 § 691a+b T (2x), PT 727 § 2254c N + Nt
sjw		PT 390 § 686b T
srjw		PT 385 § 675c T, PT 389 682f T
sk-jb[4]		PT 392 § 688 T
sksk		PT 276 § 417b W
sḏḥ		PT 289 § 430a W + T + P + N + Nt (2x), PT 727 § 2254a N + Nt (2x)
šnṯ	"Verfluchte" ?	PT 299 § 444c W + T, PT 388 § 681a+b T (2x), PT 393 § 689b T
(j)gg	"Starrende"[5]	PT 731 § 2259 N + Nt
qȝʿw ḏbt	"Erbrochenes der Ziegel"	PT 241 § 246a W
kȝ	"Stier"	PT 284 § 425e W + P, PT 289 § 430a W + T + P + N + Nt (2x), PT 298 § 443c W + Nt, PT 299 § 444b W + T, PT 393 § 689b T, PT 394 § 690 T, PT 727 § 2254a N + Nt (2x)
kȝ km wr	"großer schwarzer Stier"[6]	PT 227 § 227a W + P (?) + N
km-wr	"großer Schwarzer"	PT 550 § 1350a P
tjw-mwt=f		PT 232 § 236b W
tjkj	"Angreifende" = Sandrasselotter ?[7]	PT 279 § 420a W

[1] Vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 406f.

[2] Vgl. den Kommentar von Sethe, *Komm.* I, S. 224 und Zandee, *Death*, S. 145, B.4.g.

[3] Vgl. Zandee, *Death*, S. 102, A.12.i: Im Höhlenbuch der Königsgräber des Neuen Reiches handelt es sich bei diesem Reptil um eine furchtverbreitende Schlange, s. ebenso Hornung, *Unterweltsbücher*, S. 313 und 318 (1. Abschnitt, Register 1 und 3).

[4] Diese auf Anhieb nicht als Schlangenbezeichnung zu erkennende Benennung wurde in Anlehnung an den sehr ähnlich lautenden Schlangenspruch PT 399 § 694 als Schlangenname aufgefaßt; vgl. ebenso PT 413 § 734a.

[5] Vgl. zu dieser Übersetzung Borghouts in *JEA* 59 (1973), S. 142 mit n. 9 und Edel in *ZÄS* 81 (1956), S. 17f. Zum Bösen Blick der Schlangen als Ursache dieser Benennung s. Borghouts, *ibid.*, S. 140-142.

[6] Zur Identifikation dieser Schlange s. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 396f, vgl. auch die Schreibung bei Pepi II. (1055+63), Jéquier, *Monument funeraire* I, Pl. XIV.

[7] Vgl. zu dieser Identifizierung Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 413f.

Name	*Übersetzung*	*Textstellen, in denen der betreffende Name lesbar ist*
tkk		PT 292 § 433a W + T + P + N, PT 733 § 2261 N + Nt
t(j)kkj		PT 279 § 420b W (2x), PT 733 § 2261 N + Nt
tf	"Die Spuckende" = Speikobra ?	PT 499 § 1070a P + N
ṯjrf		PT 396 § 692a T
ṯṯw	"Fessler"	PT 296 § 439a W + T + N + Nt, PT 383 § 671a T (2x)
ddj, *s3 Srqt-ḥtw*	"Sohn der Selket"	PT 385 § 673d T
ḏsr	"Heilige"	PT 385 § 673d T
ḏsr-tp	"Die mit erhobenem Kopf"	PT 295 § 438b W + T + N + Nt, PT 386 § 679e T
ḏt	= Kobra	PT 233 § 237a W + P + Nt, PT 240 § 244a W + T + P + N + Nt, PT 285 § 426c W + T + P, PT 299 § 444a W + T + N, PT 378 § 663a T, PT 401 § 697e T + P + M + N

Die fehlende Übereinstimmung von Schlangennamen zwischen dem P. Brooklyn 47.218.48 + 85 und den ungleich älteren Pyramidentexten ist kaum überraschend, da die Pyramidentexte kein naturwissenschaftliches Werk darstellen, sondern eine theologische (mythologische) Spruchsammlung sind. Der Zweck der Schlangensprüche der Pyramidentexte war es (vergleiche die Einleitung IV.1), einen vorbeugenden Schutz vor Schlangenbissen zu bewirken und nicht, bereits erfolgte Bisse medizinisch zu behandeln. Aus diesem Grund ist nicht nur der Charakter der verwendeten Schlangennamen ein anderer, es handelt sich vermutlich vielfach um *ad hoc* erfundene magisch wirksame Namen, die mit Zauberformeln[1] und mythologischen Anspielungen in der Form von Wortspielen in Wechselwirkung standen. Vielmehr läßt sich im Vergleich zum Brooklyner Schlangenpapyrus eine erheblich größere Anzahl verschiedener Schlangennamen feststellen[2], bei denen es zudem nicht erstaunt, daß etliche Schlangennamen "sprechende" Namen sind, die Aussagen über den Herkunftsort, den Charakter und das Aussehen der Schlangen machen, wobei diese Angaben natürlich nicht für eine zoologische Identifikation geeignet sind[3]. Es sollte statt dessen eine möglichst große Vielfalt gefährlicher Schlangenwesen kontrolliert werden[4].

---

[1] Mehrere Sprüche sind aufgrund ihres unverständlichen Inhalts und des lautmalerischen Vokabulars bisher nicht übersetzbar wie PT 236, PT 243, PT 281 und PT 286 im Artikel von Leitz in *Orientalia* 65 (1996).

[2] Diese zahlreichen verschiedenen Schlangennamen verteilen sich dabei auf mehrere Pyramiden, vgl. auch Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 389.

[3] Allerdings enthält auch der Brooklyner Schlangenpapyrus sprechende Schlangennamen (s.o.): *ḥf3w ʿrʿr* "sich aufrichtende Schlange", *fjj ṯ3j* "männliche Viper", *ḥf3w ʿ3 n ʿ3pp* "die große Schlange des Apophis", *fjj ẖr dbwjj* "die Viper mit zwei Hörnern", *fjj šrj* "kleine Viper", *ḏw-qd* "Die mit bösem Charakter", *fjj nf* "zischende / rasselnde Viper", *ḥf3w nf* "zischende Schlange", *k3 n ʿ3m* "männliche Asiatenschlange", *fjj tj-ʿ3m* "weibliche asiatische Viper", *fjj* "Viper", *ḥf3w ʿ3* "große Schlange", *fjj ʿ3* "große Viper", *ḥf3w šrj* "kleine Schlange". Besonders aufschlußreich ist es, daß zwei der vier giftigsten Schlangen – mit für ägyptische wie heutige Verhältnisse tödlichem Biss – sehr aussagekräftige "sprechende" Namen tragen: die Uräusschlange (*Naja haje*) mit *ḥf3w ʿ3 n ʿ3pp* und die Sandrasselotter (*Echis pyramidum*) mit *ḏw-qd*.

[4] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 389.

Die "sprechenden" Namen der Schlangen geben nicht nur Hinweise auf ihre räumliche Herkunft (siehe weiter unten), sondern beschreiben außerdem Aussehen und Verhaltensweise der Schlangen (vergleiche *ḥḏt* – "die Weiße", *wrt* – "die Große", *jj* – "die Starrende" (wie auch *(j)gg*), *ḏsr-tp* – "Die mit erhobenem Kopf" sowie in PT 280 § 421a und PT 380 § 668a eher als Epitheton *s(w)ꜣtj* – "Vorübergehende / Kriechende"[1] wie in PT 281 § 422d *nꜥjj* – "Sich Bewegende" und in PT 293 § 434e *nmj sꜣ nmt* – "Wanderer, Sohn einer Wanderin"[2]) und ebenso ihren Charakter. Es wird von der "Giftschlange" (*mtwtj*) gesprochen, "Die ihre Gabe (das Gift) bringt" (*jn-dj=f*), sie ist die "Gewalttätige" (*nꜣšwt*), die "beißende Schlange" (*ḥfꜣw psḥ*), der "Brüller" (*hjw*), die "Angreifende" (*tjkj / tkk / t(j)kkj*), der "Fessler" (*ṯṯw*), welcher mit seinem Gift sein Opfer paralysiert, die "Spuckende" (*tf*), wild wie ein "Stier" (*kꜣ*) oder "Rind" (*ng(ꜣ)*) oder ein "Löwe" (*rw*). Was mit einer giftigen Schlange am besten geschehen sollte, deutet vielleicht PT 240 § 245b mit der Bezeichnung *ẖnft Ḥr* "Fleischkochtopf (?) des Horus" an: Sie soll gekocht und dadurch getötet werden[3].

Neben diesen Bezeichnungen werden weitere charakterisierende Epitheta für Schlangen verwendet, wie z.B. *štꜣ* ("Geheimer") und *sfg* ("Verborgener") in PT 378 § 665a – vergleiche auch den Schlangennamen *jmn / jmn wr / jmntj* – "(Großer) Verborgener"[4] – sowie *jw.tjw* ("Unrat" / "Korrupte") in PT 386 § 679a oder *šnṯ* ("Verfluchte") in PT 299 § 444c, PT 388 § 681a-b und PT 393 § 689b. Ebenso lassen PT 280 § 421a und PT 380 § 668a negative Eigenschaften der Schlangen erkennen, wenn sie als *jrtj* ("Übeltuer") bezeichnet werden, in PT 283 § 424b als *jṯj* ("Räuber") und in PT 276 § 417b als *jmj-rd* ("Widersacher"; vergleiche zu diesem Begriff Kapitel II.2.1). Besonders interessant ist es zudem, daß in PT 377 § 662c-d von der *hpjw*-Schlange gesagt wird, "...die von den *ḥꜣtj*-Herzen jener Götter lebt, die in Heliopolis sind"[5]. Sie ist als chaotische Macht ein Feind des Sonnengottes und aller anderen Götter von Heliopolis und in dieser Rolle mit den durch Chentiirti besiegten *sꜣbt*-Schlangen in PT 519 § 1211a-c zu vergleichen (siehe Kapitel III.1.4). Dazu könnte es passen, daß in PT 729 § 2257b die Aufforderung ergeht: "Der in seinem Busch ist, gleite (*sbn*) davon zu Nun!", also zurück zum uranfänglichen Chaos[6]. In diesen Zusammenhang gehört zudem PT 233 § 237a, in dem ebenfalls der Urozean als Herkunftsort der Schlange genannt wird: "Die Kobra ist gefallen (*ẖr*), die aus der Erde hervorgekommen ist, die Flamme ist gefallen (*ẖr*), die aus dem Nun hervorgekommen ist"[7].

---

[1] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 414.

[2] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 422.

[3] Vgl. Sethe, *Komm.* I, S. 224.

[4] Vgl. Sainte Fare Garnot in *Journal de Psychologie* 41 (1948), S. 467f: Der Name der Schlange drückt den Wunsch aus, daß sie verschwinden soll. Jean Sainte Fare Garnot bezeichnet solche Namen als "aktive Namen". Gegen Sethe, *Komm.* IV, S. 345 liegt in PT 500 mit *jmn wr* wohl doch eine Schlangenbezeichnung vor; dagegen spricht auch nicht das fehlende Schlangendeterminativ (vgl. PT 293 § 434a, wo bei Unas hinter *jmn* ebenfalls kein Schlangendeterminativ steht, bei Teti dagegen wohl, die Passage ist bei Pepi I. zerstört).

[5] Dieser Name erinnert in seiner Konstruktion an den "sprechenden" Schlangennamen der *Nḥb-kꜣ.w*-Schlange: "Die die Kas verleiht". Vgl. hierzu Borghouts, *Papyrus Leiden I 348*, S. 208 mit n. 3.

[6] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 313 übersetzt diese Stelle zwar "Crawl away because of Nu!", dies ist jedoch nicht überzeugend, da einerseits Nun sonst bei der Schlangenbekämpfung nicht hilfreich auftritt (vgl. Kapitel IV.4.1) und andererseits die Präposition *ḥr* sehr gut räumlich verwendet werden kann, vgl. Edel, *Altägyptische Grammatik* II, S. 393, § 765 b.

[7] Vgl. hierzu den Kommentar von Anthes in *FS Struve*, wieder abgedruckt in *Studia Aegyptiaca* IX, S. 74, der an die Schlange des Uranfangs denkt, und von Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 406.

Wie bereits kurz erwähnt wurde, sind die Schlangen als in der Erde hausende Tiere beschrieben und ihre Herkunft wird zumeist dahingehend charakterisiert, wie z.B. in PT 233 § 237a: "Die Kobra (*ḏt*) ist gefallen (*ḫr*), die aus der Erde gekommen ist". In PT 226 § 225c heißt es: "Erde, verschlucke (*ʿm*) (dir) das, was aus dir hervorgekommen ist". Daher werden Schlangen auch als Erdgeister verstanden, wie PT 385 § 673b-c bestätigt: "Horus spannt seine neun Bogen gegen diesen Geist (*ꜣḫ*), der aus der Erde gekommen ist, mit abzuschneidendem Kopf, mit abzustutzendem Schwanz"[1]. Neben dieser den natürlichen Lebensverhältnissen entsprechenden Beschreibung wurden die Schlangen zugleich als Bewohner des Urozeans, des Nun, aufgefasst (PT 233 § 237a, s.o.). Diesem Gedanken liegt zugrunde, daß die Ägypter sich die Urmächte vor der Entstehung der Weltschöpfung als Schlangen vorstellten. Daher wurden die Mächte des Chaos häufig ebenso als Feinde des Sonnengottes mit Schlangen identifiziert[2]. Nach Hartwig Altenmüller macht die Urtümlichkeit der Schlangen – sie haben keine Mutter, ihr Vater ist die Erde – sie zum "Feind eines jeden Gottes, der für sich Uranfänglichkeit beansprucht".

Über diese biologischen und mythologischen Lebenswelten hinaus wird in vielen Schlangensprüchen ein konkreter Wohnort der Schlangen angegeben, an dem sie Menschen begegnen und ihnen gefährlich werden können. Diese Orte finden gerade deshalb so häufig Erwähnung, weil hier die Gefahr eines Bisses am größten ist und daher an diesen Stellen der magische Schutz greifen muß. Die Nennung dieser Wohnorte erfolgt häufig in der Form von "sprechenden" Namen oder Epitheta der Schlangen, wie in PT 241 § 246a "Ausgespienes der Mauer" (*jšw jnbw*) oder "Erbrochenes der Ziegel" (*qꜣʿw ḏbt*), hier werden Mauerritzen (z.B. von Tempelanlagen) als bevorzugter Aufenthaltsort der Schlangen beschrieben. Ähnlich lautet PT 235 § 239b, in dem von denen, "...die zum Türsturz (Architrav) der Tür gehören" (*jrtj rwt ʿꜣ*), gesprochen wird. Daß Schlangen nicht nur in Erdlöchern hausen (siehe z.B. PT 230 § 230a, PT 276 § 417b "Die in ihrem Loch ist" (*jmj qrqt=f*), PT 291 § 432a-b "Heller Baubewohner" (*bꜣꜣ ḥḏ*), PT 299 § 444b) – vergleiche ebenso den "sprechenden" Namen *jmj-tpḥt=f* und die Örtlichkeit *rꜣ-pšnj* "Mund des Spaltes", PT 386 § 679b –, sondern gleichermaßen in Häuser eindringen, in denen sie für den Menschen naturgemäß besonders gefährlich sind, zeigt PT 242 § 247a-b: "Keine Flamme (d.h. Schlange) kann gefunden werden in dem Haus dessen, der Ombos besitzt, und keine beißende Schlange (*ḥfꜣw psḥ*), die überall im Haus ist, indem sie beißt (*psḥ*) und sich in ihm versteckt (*jmn*)".

Im Gebüsch konnten sich Schlangen genauso verbergen (z. B. PT 386 § 679e: "*ḏsr-tp*-Schlange, die in ihrem Busch ist"), wie auch der "sprechende" Schlangenname *jmj-nꜣwt=f* (s.o.) zeigt. Christian Leitz vermutet zudem, daß in PT 393 § 689a eine Schlange einen Rastenden unter einer Sykomore angreifen könnte, wie dies in PT 226, PT 279, PT 293, PT 383, PT 387 und PT 733 für Angriffe durch Schlangen in der Nähe von Kanälen[3] gilt. Urplötzlich konnte zudem beim Pflügen eine aufgeschreckte Schlange an der Erdoberfläche erscheinen und den Pflügenden beißen, wie PT 396 § 692a nahelegt: "*ṯjrf*-Schlange, Geruch des Pflügens der Erde (*sṯj sṯꜣ tꜣ*)".

---

[1] Vgl. zur grammatischen Form Edel, *Altägyptische Grammatik* I, S. 328, § 661a, Anm.: eigentlich "...ein abzuschneidender in Bezug auf den Kopf" etc.; zu den neun Bogen s. Stadnikow in *Proceedings Seventh ICE*, S. 1101.

[2] Vgl. Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 97f und S. 137 (Zitat) und den Kommentar von Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 406.

[3] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 387.

Vergleichbar ist dazu PT 398 § 693a-b, in dem der Verstorbene aufgefordert wird, nicht die Erde aufzuhacken, da sonst ungewollt Schlangen zutage gefördert werden könnten. PT 731 § 2259 hält vom Wesen der Schlange allgemein fest: "Denn der Geruch der Erde (*stj tꜣ*) ist auf dir". Möglicherweise finden sich in PT 282 und PT 283 Anspielungen auf Steinbrucharbeiten, bei denen ebenfalls Schlangen aufgescheucht werden konnten, ebenso wie ein Marsch durch die Wüste als Lebensraum zahlreicher Schlangenarten gefährlich sein konnte, wie PT 232 § 236b (hier soll ein Regenguß oder Sturzbach die Wüste von Schlangen säubern), PT 240 § 245b (eine Schlange der Wüste wird angeredet) und vielleicht PT 282 in einer alternativen Interpretation zeigen.

Welcher (mythologische ?) Aufenthaltsort einer Schlange in PT 237 § 241a gemeint ist, wird allerdings nicht klar, da der Terminus *jbw* nicht näher bekannt ist: "Der Speichel (*tf*, das Gift) sei zu Ende (*tm*)! Der in den vier *jbw* des Sokar ist, ist beim Haus seiner Mutter". Vielleicht ist die Nekropole des Sokar gemeint – die vier *jbw* wären dann möglicherweise eine Begrenzung[1] – und das Haus seiner Mutter der Tempel einer Göttin? Diese Interpretation muß bis auf weiteres jedoch spekulativ bleiben.

Neben den Schlangen werden in den sog. Schlangensprüchen einige weitere gefährliche Tiere beschworen, wie der Skorpion (in PT 227 § 227b *ḫsr-nṯr* (?), in PT 230 § 234a *srqt*[2]), der von den Ägyptern als Gifttier betrachtete Tausendfuß[3] (in PT 284 § 425c und PT 381§ 669a-b *spꜣ*, in PT 240 § 244a, PT 299 § 444a und PT 378 § 663a *spꜣ Ḥr*), das Krokodil (in PT 730 § 2258 *ḥms*[4]), das Nilpferd (PT 231 § 235a-b, ohne direkte Nennung) und der weibliche Schakal[5] (?, oder Wolf, *wnšt*, PT 551 § 1351a) sowie in PT 291 § 432a-b indirekt der *fnṯ*-Wurm (vergleiche dazu CT 885 (VII, 96) und Kapitel III.2.5).

IV.3 Die Angriffe der Schlangen auf den Verstorbenen, ihre Abwehr und Vernichtung

IV.3.1 Das Gift der Schlangen und seine Neutralisierung

Die eigentliche Gefahr, die von Schlangen ausgeht, wird bereits durch einige Schlangennamen verdeutlicht, wie z.B. *jn-dj=f* "Die ihre Gabe (ihr Gift) bringt", *mtwtj* "Giftschlange" oder *tf* "Die Spuckende". Der "sprechende Name" *ḥb-ḥnn* "Vogelfang

---

1 Aufgrund der Schreibung von *jbw* kann aber kaum eine Fehlschreibung für *jnb.w* – "Mauern" angenommen werden, da diese in den Pyramidentexten sonst immer mit dem Determinativ eines Mauerwalls geschrieben werden (Gardiner, *Signlist* O 36).

2 Vgl. zu dieser Bezeichnung Goyon in *BIFAO* 78 (1978), S. 444 n. 9 und S. 452 n. 1. Borghouts in *Textcorpus und Wörterbuch*, S. 156 bestreitet dagegen, daß in den Pyramidentexten Skorpione analog zu Schlangen auftreten.

3 Vgl. zu *spꜣ* bzw. *spꜣ Ḥr* Kees in *ZÄS* 58 (1923), S. 82-90, Loret in *RdE* 6 (1951), S. 5-7, Köhler in *LÄ* V, 859-863 (s.v. *Sepa*) mit weiterer Literatur, besonders 859f sowie Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 409 und zur Giftigkeit des Tausendfuß Martinetz, *Gifte*, S. 60-62 und Brunner in *LÄ* VI, 244 (s.v. *Tausendfuß*). Skorpion und Tausendfuß werden zudem beide auf der Metternichstele (Zeile 129f) als gefährliche Gifttiere beschworen. Dies gilt in den Pyramidentexten ebenso für den gemeinsam mit Schlangen genannten Tausendfuß.

4 Für die frühe Schreibung *ḥms* statt *mḥs* vgl. *WB* III, S. 96.

5 Vgl. Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 182 n. 8, Zandee, *Death*, S. 194, B.12.i, Leitz in *2. FS Westendorf*, S. 108 n. 34 und Görg in *GM* 154 (1996), S. 29f.

mit dem Phallus" – gemeint ist der Giftzahn der Schlange – weist ebenfalls darauf hin, daß das Gift der Schlangen, welches in den Sprüchen als ihr Samen (*mtwt*) oder selten als ihr Speichel (*tf*) (PT 237 § 241a) bezeichnet wird, genau wie der Speichel des Seth (vergleiche Kapitel II.2.3.5) für den Verstorbenen potentiell giftig ist. Weil er sich vor Schlangenbissen hüten und schützen muß, setzt er Magie gegen sie ein, um die Giftwirkung umzulenken bzw. auszulöschen oder um die Schlangen ihrer Gefährlichkeit zu berauben, indem ihnen ihre Giftzähne gezogen werden.

Daher heißt es in PT 298 § 443a von Re: "Er zieht (*sṯꜣ*) die (Zähne), die in deinem (der Schlange) Mund sind, aus und zapft (*sšr*) deinen Samen (*mtwt*, das Gift) ab". Ebenso geht der Verstorbene selbst gewaltsam gegen die Schlangen vor (PT 390 § 686a-b): "Teti schlägt (*sẖ*) in dein Gesicht, so daß dein Geifer (*nẖ*, das Gift) fortläuft (*sꜣ*)...". Zudem wird die Schlange aufgefordert, daß sie ihr Gift ausspucken soll, z.B. ins Wasser, in dem es sich verdünnt, oder in die Erde, in der es versickert, keinesfalls soll sie etwas für den Verstorbenen übrig behalten. So lautet PT 285 § 426a-b: "Deine beiden Gifttropfen (*nšs*) sind bei deinen beiden Giftdrüsen (*šs.wj*). Speie (*bš*) sie beide aus[1]. Der Same (*mwjj*, das Gift) vermische (?, *jbẖ*)[2] sich im Wasser". PT 230 § 230a-b sagt dagegen: "Deine Giftzähne (*nšf.wj*)[3] seien in der Erde, deine beiden Rippenreihen seien in dem Loch. Spritze (*stj*, lit. gieße) das Wasser (*mw*, das Gift) aus". In die gleiche Richtung geht PT 727 § 2254d: "Die Flamme (*sḏt*) kommt hervor gegen Aker". Gemeint ist hier, daß das wie Feuer brennende Gift der Schlange in die Erde gespien wird. Zudem besagt derselbe Spruch in § 2255a, daß die Nehebkau-Schlange durch ihr (eigenes?) Gift (*mtwt*) verbrennen wird[4]. Dies ist auch der Inhalt von PT 241 § 246b: "Zurückgewiesen (*njj*) wird das, was aus deinem Mund kommt, gegen dich selbst".

Darüber hinaus wird das Ergebnis der magischen Schlangenbeschwörung beschrieben, wie in PT 237 § 241a: "Der Speichel (*tf*) sei zu Ende (*tm*)!", natürlich ist bei dem Speichel, genau wie bei Samen, an das Gift der Schlange gedacht, ebenso wie in PT 242 § 247a: "Gelöscht (*ꜣẖm*) ist die Flamme (*sḏt*), keine Flamme (*tkꜣ*) kann gefunden werden in dem Haus dessen, der Ombos besitzt". Möglicherweise ist hier jedoch eher die Assoziation zum Zucken einer Schlange zu vermuten, mit dem "Haus dessen, der Ombos besitzt" ist wahrscheinlich Seth gemeint (vergleiche Kapitel IV.5).

IV.3.2 Die magische Beschwörung der Schlangen

Am deutlichsten wird die magische Beschwörung der Schlangen in einigen Sprüchen, die das Verbum *šnj* verwenden. Rudolf Anthes[5] konnte zeigen, daß dieses Verb in den Pyramidentexten eine gemeinsame Bedeutung von "binden, fesseln, festhalten" und "bannen, umschließen" hat, die sich erst nach dem Alten Reich in zwei dann von einander getrennte und unterschiedlich determinierte Bedeutungskomponenten ("umschließen, umfassen" – "bannen, beschwören") aufspaltet. Wahrscheinlich ist das

---

[1] Vgl. zu dieser Sequenz abweichend Reintges in *ZÄS* 123 (1996), S. 138ff; besonders seinen Verweis auf die Variante bei Nt 714-715 auf S. 152ff.

[2] Vgl. *ꜣbẖ* – "vermischen", seit dem Mittleren Reich, *WB* I, S. 8 und Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 418.

[3] Oder "Speikanäle" (?), zu diesem Terminus s. Ward in *Orientalia* 31 (1962), S. 410f.

[4] Vgl. Zandee, *Death*, S. 99f und Barta in *LÄ* IV 389 (s.v. *Nehebkau (-fest)*) sowie Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 399 mit weiterer Literatur.

[5] Anthes in *ZÄS* 86 (1961), S. 86-89. Vgl. auch PT 226 § 225a-b, wo bei einem Kampf von Schlangen untereinander *šnj* besser mit "umschlingen" übersetzt wird. S. jedoch den Kommentar zu der Stelle bei Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 392.

Bannen der Schlangen und anderer Gifttiere so zu verstehen, daß sie eingefangen ("umschlossen") wurden und auf diese Weise ihre Bewegungsfähigkeit verloren und unschädlich waren. Entsprechend heißt es in PT 393 § 689c: "Es kommt heraus der Große, den er gebannt hat". Vermutlich ist die Schlange, die aus ihrem Loch kommt, gemeint. PT 230 § 233b-234a berichtet: "Der Himmel ist gebannt, die Erde ist gebannt, gebannt ist der Ahne (?, *jmj-ḏr-bꜣḥ*), der hinter den Rechit ist. Gebannt ist der Gott, dessen Kopf blind (*šp*) ist, du bist selbst gebannt, Skorpion (*srqt*)". Dieser Spruch richtet sich nicht direkt gegen Schlangen, sondern gegen den ebenfalls lebensbedrohlich giftigen Skorpion[1]. Der nur bei Teti überlieferte Spruch PT 381 § 669a-b verwendet ebenfalls das Verbum *šnj*: "Der große Tausendfuß steigt herab, nachdem er den Hausbewohner gebannt hat. Gebannt worden ist der Hausbewohner durch den Tausendfuß". Dieser Spruch ist auf den ersten Blick etwas unverständlich. Vergleicht man jedoch den bei Unas, Pepi I., Pepi II. und Neith verzeichneten Spruch PT 284 § 425c: "Geschlagen (*ḥwj*) wird der Tausendfuß von dem Hausbewohner, geschlagen (*ḥwj*) wird der Hausbewohner von dem Tausendfuß", so zeigt sich immerhin, daß hier eine gegenseitige Aggression zwischen einem Hausbewohner und einem in das Haus eingedrungenen Tausendfuß vorliegen muß. Wahrscheinlich ist gemeint, daß der Hausbewohner auf einen Biß (?) eines Tausendfuß, den er in PT 381 als Bann und in PT 284 als Schlag empfunden hat, mit gleichen Mitteln reagiert.

In PT 288 § 429c wird nun eine Schlange aufgefordert: "Du sollst nicht deinen Auftrag (*wpt*) an Unas tun! Verschwinde, komme nicht heran (*ṯfj m jw*)!". Gemeint ist der Biß der Schlange, der Auftraggeber des Bisses wird allerdings nicht genannt. Sollte nicht gerade Seth als Verursacher von allem Bösen als Auftraggeber gedacht sein und die Schlangen als sein Gefolge vermutet werden, so bleibt nur übrig, das natürliche Verhalten der Schlange anzunehmen, deren "Natur" es ist, zu beißen. Ähnlich ultimativ, aber ebenfalls ohne eine (Strafan-)Drohung ist PT 299 formuliert, wo es in § 444c heißt: "Die *šnt*-Schlange, ohne mich zu bekämpfen (*šnṯ*)"[2]. Dieser Spruch negiert mit Hilfe eines Wortspiels die Kampffähigkeit der Schlange. PT 551 § 1351c richtet sich wohl ebenfalls an eine Schlange mit der Aufforderung: "Du sollst passieren (*swꜣ*) lassen das Passieren (*swꜣt*) des Gottes", gemeint ist damit der verstorbene König. Friedlich vorüberziehen lassen soll die Schlange den König ebenso in PT 386 § 679a-c, hier wird ihr jedoch widrigenfalls eine Strafe angedroht: "Teti ist zu dir gekommen, Unrat (*jw.tjw*), mögest du Teti passieren (*swꜣ*) lassen in *rꜣ-pšnj*. Wenn du Teti zurücktreibst (*jnn*, lit. umwendest), dann wird er dich zurücktreiben (*jnn*)". PT 230 § 232c wendet eine Drohung an, die schon in Sprüchen in Kapitel I.2.2 gegen andere Gottheiten gerichtet wurde: "Wenn du Unas beißt (*psḥ*), dann veranlaßt er, daß du alleine bist; wenn du (aber statt dessen) Unas (lediglich) ansiehst, dann veranlaßt er, daß du einen Bruder (*snnw*) hast"[3]. In PT 307 § 484d-485a wurde Gottheiten im Falle einer Behinderung des Himmelsaufstieges des Verstorbenen gleichermaßen angedroht, daß sie weder zusammen mit ihren Brüdern ihre Mahlzeiten einnehmen, noch in ihrer

---

[1] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 403 neigt allerdings eher dazu, hier den Skorpion als hilfreiches Wesen gegen eine Schlange anzusehen. Ob hinter dem "blinden Gott" ebenfalls ein Skorpion steht, oder vielleicht der Gott Chentiirti, wie Firchow, *Stilistik*, S. 113 meint, ist unklar.

[2] Zur Übersetzung vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 425. Die Version bei Unas lautet mit unvollständiger Umwandlung in die dritte Person *n šnṯ=j*, bei Teti *n šnṯ* (*T.*)/.

[3] Gemeint ist vielleicht allgemein ein "Begleiter", vgl. PT 378 § 665a-c: "Denn du bist ja der Geheime, der Verborgene, wie die Götter sagen, weil du keine Beine hast, weil du keine Arme hast, damit du mit ihnen gehen könntest im Gefolge deiner Brüder, der Götter".

Gemeinschaft leben durften. Die Nahrungsversorgung mit Brot wird einer Schlange möglicherweise wiederum in PT 243 § 248a vorenthalten: "...wie das Brot, das dir vorenthalten wird (?, *trrw r=k*)". An dieser Stelle sollte vielleicht noch PT 238 § 242a-b erwähnt werden: "Das Brot deines Vaters gehört dir, *jkjn-hjj*-Schlange, dein eigenes Brot gehört deinem Vater und dir, *jkn-hjj*-Schlange". Diese schwierige Stelle soll vielleicht besagen, daß die Schlange mit der Nahrung ihres Vaters (also wohl des Geb) beschwichtigt werden soll. Wenn sie gesättigt ist, hat sie keinen Grund mehr, den Verstorbenen zu beißen. Eine weitere explizite Drohung gegen eine Schlange findet sich in PT 385 § 674a-675b: "Drehe dich um (*pẖr*), kehre dich um (*pnꜥ*) (...), wegen ihm (dem Verstorbenen), *ḥfnw*-Schlange, *ḥfnnt*-Schlange, höre auf ihn, höre auf die Erde, höre auf deinen Vater Geb! Wenn du nicht auf ihn hörst, so wirst du seinen Brandstempel (*ꜣbt*)[1] auf deinem Kopf (zischen) hören". Wieder ist es Geb, der seine Schlangenkinder – hier in ihrer männlichen und weiblichen Form – zur Rechenschaft ziehen wird, wenn sie dem Verstorbenen schaden sollten.

Trotz all dieser magischen Beschwörungen der Schlangen und der gegen sie ausgesprochenen Drohungen kann der Verstorbene jedoch nicht vorsichtig genug sein. Daher wird er in PT 294 § 436b eindrücklich gewarnt: "Hüte dich (*sꜣ ṯw*) vor der *rw*-Schlange!". In PT 398 § 693a-b wird diese Warnung etwas allgemeiner formuliert: "O Erdaufhacker[2] (der Verstorbene), der die Erde aufhackt: Hacke nicht die Erde auf! Hüte dich (*sꜣ ṯw*) vor den Feinden (*ḫftj.w*)!". Sicher sind in diesem Zusammenhang wiederum Schlangen gemeint, die unerwartet aus der Erde hervorkriechen könnten.

In einigen wenigen Sprüchen wird die Schlange wiederum umgekehrt aufgefordert, sich zu hüten, wie in PT 499 § 1070b an die *ṯf*-Schlange gerichtet: "Hüte dich (*sꜣ ṯw*)" und in PT 280 § 421b wird die Schlange als Übeltuer (*jrtj*) bezeichnet und aufgefordert: "Hüte dich (*sꜣ ṯw*) vor der großen Tür (*rjj wr*)", also dem Eingang zum Grab. Der verwandte Spruch PT 380 § 668b lautet ähnlich: "Hüte dich (*sꜣ ṯw*) vor dem großen Großen (*wr wr*)".

Besonders charakteristisch für die Schlangensprüche der Pyramidentexte (wie der Sargtexte) sind die in fast allen Sprüchen belegten kurzen Aufforderungen oder Befehle an die Schlangen, stillzuhalten, zurückzuweichen, niederzufallen, bewegungslos zu verharren oder sogar zu sterben[3]. Bezweckt ist damit der Schutz des Verstorbenen. In der Regel sind die Aufforderungen in Imperativform gekleidet, sie können aber ebenso als Optative oder Pseudopartizipien konstruiert sein. Zumeist finden sie sich als Abschluß eines Spruches, seltener können sie am Anfang stehen (z.B. PT 391 § 687a). Häufig werden mehrere Befehle miteinander kombiniert, wie z.B. "Falle (*ḫr*), bleibe liegen (*sḏr*), gleite davon (*sbn*)!" (PT 297 § 441b) um eine möglichst umfassende Schutzwirkung zu erreichen. Es folgt eine systematische Zusammenstellung der entsprechenden Textbelege, wobei auf einen Vergleich mit den Sprüchen der Sargtexte aufgrund der stereotypen Formulierungen verzichtet wird.

Die erste Gruppe der Aufforderungen hat zum Ziel, die Schlange zum Stillhalten zu bewegen bzw. sie zu paralysieren, damit sie den Verstorbenen nicht mehr beißen kann. Der am häufigsten belegte Ausdruck in diesem Zusammenhang ist "Bleibe

---

[1] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 388 interpretiert *ꜣbt* biologisch als "eine streifenartige Färbung am Kopf" der Schlange.

[2] Zum "Erdhacken" als *ḫbs-tꜣ*, einem Fest des Sokar s. Bleeker, *Egyptian Festivals*, S. 71-75. In TB 18 (65-74) wird das Erdaufhacken als Bestrafung des Seth und seiner Gefährten gewertet. Die Erde wird mit ihrem Blut getränkt und gedüngt.

[3] Für das jeweilig verwendete Vokabular vgl. ebenfalls Ogdon in *DE* 13 (1989), S. 59-71.

liegen!" (*sḏr*), wie er in PT 226 § 225c, PT 237 § 241b, PT 293 § 435b, PT 297 § 441b, PT 298 § 443c, PT 385 § 675c, PT 387 § 680b, PT 390 § 686c, PT 391 § 687a, PT 502 § 1073b und PT 729 § 2257a belegt ist. In fast allen Fällen (sieben von elf) richtet sich dieser Befehl an die *hjw*-Schlange, nur in PT 297 wahrscheinlich an die *nꜣšwt*-Schlange und in PT 385 an die *srjw*-Schlange, die wohl mit der in PT 390 betroffenen *sjw*-Schlange identisch ist. Zusätzlich hierzu enthält PT 502 § 1073b die nur einmal belegte Aufforderung "Lege dich in dein Haus (die Höhle) nieder!" (*sḏr m pr=k*); hier ist ebenfalls die *hjw*-Schlange angesprochen. PT 296 § 439a berichtet von der *ṯtw*-Schlange: "Du sollst nicht gehen (*šmj*), bleibe stehen (*ꜥḥꜥ*) für (oder: vor) Teti", und der verwandte Spruch PT 383 § 671a-b hält, ebenfalls an diese Schlange gerichtet, fest: "*ṯtw*-Schlange, wohin willst du gehen (*šmj*)? Stehe (*ꜥḥꜥ*) (vielmehr) auf für Teti". In beiden Sprüchen soll die Schlange an ihren Platz gefesselt sein und den Verstorbenen respektieren. Daher kann PT 287 § 428b in Form einer rhetorischen Frage feststellen: "Bist du tatsächlich eine sich Bewegende? *mꜣ*-Schlange, verschwinde (*ṯfj*)!"

Etliche andere Sprüche haben ebenfalls das Ziel, die Bewegungsfähigkeit der Schlange wirksam zu beseitigen, indem die Schlange auf ihren Rücken oder ihre Seite geworfen wird, damit sie nicht davonkriechen kann. PT 240 § 245a hält fest: "Du mögest auf dem Rücken liegen (*sṯ(ꜣ)s*)[1]", diese Aufforderung ist an die *jmj-ṯpḥt=f*-Schlange gerichtet. PT 390 § 685b ist vergleichbar formuliert, wendet sich jedoch an keine spezifische Schlange. PT 389 § 682b verlautet in bezug auf eine "Gott" genannte Schlange: "Lege dich auf deinen Rücken (*sṯꜣs*)" und PT 499 § 1070b verkündet im Hinblick auf die *ṯf*-Schlange: "Liege auf dem Rücken (*sṯꜣs*)!". Der bereits genannte Spruch PT 390 § 685a verlangt zusätzlich: "Du sollst umgedreht sein (auf den Kopf gestellt sein, *pꜣẖd*)". "Die *sꜣ-tꜣ*-Schlange fällt (*ẖr*) mit ihrem Kopf (*ḏꜣḏꜣ*) unter sich" heißt es in PT 727 § 2254c, wobei *ḏꜣḏꜣ* bei Pepi II. in der Version der Königin Neith durch *ṯs* – "Wirbel(knochen)" ersetzt ist. Hierzu paßt wiederum PT 234 § 238a bei Unas: "Steige herab auf deinen Rückenwirbel (*ṯs*)", gemeint ist hier die *jmj-nꜣwt=f*-Schlange, die sich hinlegen soll. Die ebenfalls in dieser Weise zu interpretierende Aufforderung "Auf dein Gesicht!" (*ḥr ḥr=k*) richtet sich in PT 730 § 2258 jedoch an ein Krokodil (*ḥms*), wobei in PT 391 § 687a der Befehl "Auf deine Seite!" (*ḥr gs=k*) wieder an eine Schlange ergeht. Diese für eine Schlange singuläre Behandlung erinnert an dieselbe in Kapitel II.2.3.3 untersuchte Umschreibung der Ermordung des Osiris durch Seth und zugleich an die in PT 485 C (Sethe = Faulkner 485 B) § 1035b-c beschriebene Hinrichtung des Seth durch Horus (als Schlachtrind). Wenn es in PT 377 § 662c von der *hpjw*-Schlange heißt: "Die auf ihrem Bauch ist" (*ḥrj ẖt=f*), dann soll dies nicht nur die typische Fortbewegungsart der Schlange beschreiben, sondern zugleich ihre Wehrlosigkeit ausdrücken, und wenn in PT 393 § 689b von der Schlange verlangt wird: "Dein Schwanz soll in (lit. auf) deinem Mund sein", dann drückt auch diese Formulierung gleichzeitig die Hilflosigkeit und Harmlosigkeit der Schlange aus, da sie den Verstorbenen so nicht mehr beißen kann.

Soll eine Schlange in einem Spruch einmal nicht auf ihr Gesicht fallen, so wird ihr statt dessen befohlen, es vom Verstorbenen abzukehren und sich von ihm zu entfernen, wie die zweite Gruppe von Aufforderungen zeigt. PT 288 § 429a-b sagt zu einer *hkj*-Schlange und ihrem Weibchen (*hkrt*): "Gehe du davon (*js r=k*), indem das Gesicht auf den Weg gerichtet ist". PT 280 wendet sich in § 421b an einen Übeltuer (*jrtj*)

---

[1] Zu diesem Terminus vgl. Vernus in *SEAP* 9 (1991), S. 29f n. 30 mit weiterführenden Literaturangaben.

und Vorübergehenden (*s(w)ꜣtj*), wohl ebenfalls eine Schlange, die vorübergehen soll: "Wende dein Gesicht hinter dich (*ḥr=k ḥꜣ=k*)!"[1]. Den gleichen Sinn drückt der inhaltlich sonst gleichlautende Spruch PT 380 § 668b aus: "Möge dein Fuß hinter dir (zurückgewendet) sein" (*rd=k ḥꜣ=k*), obwohl eine Schlange keinen Fuß hat[2]. Da beide Sprüche die Tür des Grabeinganges erwähnen und daher als Schutzsprüche für das Grab aufgefasst werden können (vergleiche Kapitel VI.2), sind sie so allgemein formuliert, daß sie sich nicht nur an Schlangen richten. Das Abwenden der Schlange wird weiterhin auf einige andere Arten beschrieben. In PT 393 heißt es zu der *šnṯ*- und *kꜣ*-Schlangen in § 689b zweimal: "Drehe dich um (*pẖr*)!". Derselbe Befehl ist in PT 389 § 682f mit einem anderen Verb formuliert, hier gegen die *jmj-nꜣwt(=f)*-Schlange gerichtet: "Kehre dich um (*pnꜥ*)!". In PT 226 § 226b wendet sich dieser Terminus gegen die mit der allgemeinsten aller Schlangenbezeichnungen[3] (*ḥfꜣw*) benannten Schlange: "Kehr dich um (*pnꜥ*)!", und in PT 227 § 227c richtet sich *pnꜥ* sowohl gegen die *hpnw*-Schlange wie auch gegen den *ḫsr-nṯr* (?)-Skorpion. PT 385 § 674a und § 677c verwendet gegen die *ḏsr*-Schlange, *Ddj*, Sohn der Selket, beide Termini: "Drehe dich um (*pẖr*), kehre dich um (*pnꜥ*)!" und in § 678a neben *pnꜥ* auch *jfn*[4]: "Wende dich ab, kehre dich um!". Dieses Verb findet ebenfalls zweimal in PT 293 § 435a Verwendung gegen die *jmn*-Schlange: "Wende dich ab (*jfn*)!". PT 293 enthält in § 434a+c wiederum zweimal die Aufforderung: "Verbirg dich (*jmn*)!", die Schlange soll sich vor dem Verstorbenen verbergen.

Knapp formuliert ist PT 314 § 504a (gegen die *ng*-Schlange): "Zurück (*ḥꜣ=k*, lit. hinter dich)!" und ebenso PT 293 § 434a+c (gegen die *jmn*-Schlange). Gleich lauten außerdem PT 499 § 1070a (gegen die *tf*-Schlange), PT 500 § 1071b, PT 538 § 1302a (an die *ng*-Schlange gerichtet), PT 550 § 1350a (gegen die *km-wr*-Schlange), PT 551 § 1351b (gegen die *rw*-Schlange) und PT 733 § 2261 (gegen die *t(j)kkj*-Schlange). In PT 287 § 428b erfolgt an die *mꜣ*-Schlange und in PT 288 § 429c an die *hkj*- und *hkrt*-Schlange die Aufforderung: "Verschwinde (*ṯfj*)!".

Während einige Sprüche ausdrücklich befehlen: "Komme nicht heran (*m jw*)!" (PT 288 § 429c, PT 391 § 687b), fordern andere die Schlangen auf, sich zu entfernen: "Weiche zurück (*ḥmj*) von mir!", wie in PT 234 § 238b (gegen die *ḥknt*-Schlange), PT 377 § 662e (gegen die *hpjw*-Schlange) und PT 551 § 1351b an die *pḥ.wj*-Schlange gerichtet. PT 288 § 429a formuliert noch anders (gegen die *hkj*- und *hkrt*-Schlange): "Gehe du davon (*js*)!" und PT 377 § 662e (gegen die *hpjw*-Schlange): "Gehe weg davon (*js r=k jr=s*)!". Jeweils einmalig belegt bleiben die verwandten Befehle *ẖtẖt* – "Weiche zurück!" in PT 500 § 1071a und *ẖtt* – "Entschlüpfe!" in PT 391 § 687b, wobei PT 227 § 227c dies etwas näher spezifiziert: "Schlüpfe in die Erde (*ẖbẖ*[5] *tꜣ*)" wie auch damit gleichlautend PT 385 § 676a. Ebenfalls nur jeweils einmal belegt sind die Aufforderungen: "Halte dich fern (*ḥrj*) von Teti" in PT 382 § 670a und "Du sollst nicht (*jm=k jw*) an einen Ort gehen, an dem Unas ist" in PT 293 § 434d. Der Befehl

---

[1] Für ebenso formulierte, dort gegen Dämonen gerichtete Aufforderungen s. Borghouts, *Papyrus Leiden I 348*, S. 176f.

[2] Sehr gelegentlich treten auch Schlangen auf zwei Beinen in Erscheinung, wie die *šmtjj*-Schlange in Königsgräbern des Neuen Reiches, vgl. Zandee, *Death*, S. 100 und auch Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 45f.

[3] So Störk in *LÄ* V, 646 (s.v. *Schlange*) mit Hinweis auf das Verb *ḥfꜣ* – "kriechen".

[4] Vgl. Allen, *Inflection*, S. 599.

[5] Vgl. Sethe, *Komm.* I, S. 184. Interssant ist der Vergleich zu PT 222 § 205b, in dem es von Seth heißt, daß er bei seiner Geburt gewaltsam hervorgebrochen (*ẖbẖb* / *šbšb*) ist. Das Schlüpfen der Schlange entspricht der Art der Geburt des Seth.

"Gehe hervor in der Nacht (*pr n=k m wḫt*)" in PT 731 § 2259 ist vielleicht ein Hinweis darauf, daß sich die Schlange von einem Lebenden fernhalten soll, indem sie sich des Nachts und nicht am Tage zu bewegen hat, wie dies für viele nachtaktive Schlangen typisch ist.

Der bei weitem am häufigsten eingesetzte Befehl, der die Schlange auffordert, sich zu entfernen, lautet: *sbn* – "Gleite davon", er findet sich (in Klammern gegen die jeweilige Schlange gerichtet, wenn angegeben) in PT 226 § 225c (*hjw*), PT 229 § 229c (Nehebkau), PT 233 § 237b (*ḏt*), PT 240 § 245b (*hjw*), PT 277 § 418b, PT 289 § 430b (*k3* und *sḏḥ*), PT 297 § 441a+b (*n3šwt*), PT 298 § 443c (*k3*), PT 314 § 504b (*ng*), PT 384 § 672d, PT 386 § 679e (*ḏsr*), PT 389 § 682f (*srjw*), PT 390 § 686c (*nʿw*), PT 550 § 1350b (*km-wr*), PT 728 § 2256 und PT 729 § 2257a+b (*hpn* und *jmj-n3wt=f*).

Die Aufforderung "Gleite davon" wird meist zusammen mit einem anderen Befehl erteilt, der zur dritten Gruppe von Aufforderungen gehört, die die Existenz der Schlangen vernichten wollen: *ḫr* – "Falle!". Er findet sich in den folgenden Sprüchen (in Klammern wieder die jeweils angesprochene Schlange): PT 229 § 229c (Nehebkau), PT 233 § 237b (*ḏt*), PT 277 § 418b, PT 289 § 430b (*k3* und *sḏḥ*), PT 297 § 441a+b (*n3šwt*), PT 314 § 504b (*ng*), PT 384 § 672d, PT 385 § 678a und PT 386 § 679e (*ḏsr-tp*).

Weitaus deutlicher als der Befehl "Falle!" drücken einige andere, jeweils nur ein- oder zweimal belegte Aufforderungen den Wunsch des Verstorbenen aus, daß die Schlangen vernichtet werden sollen. PT 377 § 662a-b kombiniert zwei Befehle: "Du sollst eingesperrt sein (*mnnj*), in deinem Namen: 'Festung' (*mnw*), du sollst umgestürzt sein (*g33*), in deinem Namen: '*Jg3j*'". In PT 382 § 670c heißt es: "*nnjj*-Schlange, mache ein Aufhacken (*hbw*) der Erde". Selbst wenn man für diese Stelle nicht die Übersetzung von Sethe[1]: "Mach den Zerfall (in) der Erde" akzeptiert, dann bezweckt der Spruch doch, daß die Schlange in die Erde zurückkehren soll, um dort ihr Ende zu finden. Wenn PT 278 § 419c zu der *wfj*-Schlange sagt: "Du bist losgelöst (*fḫ*)!" dann bedeutet dies zugleich, daß sie von ihrer Existenz losgelöst ist. PT 314 § 504a wendet sich mit der gleichen Intention an die *ng*-Schlange, von der es dort mit einem Wortspiel heißt: "Die getötet werden soll (*ng3*)". Vielleicht liegt dieselbe Formulierung in einer Verschreibung auch in PT 538 § 1302a vor: "Zurück, *ng*-Schlange, du sollst sterben (*ng3*)". Tatsächlich steht dort *jg3w*, das von Wladimir Golénischeff als Adjektiv mit "mugissant" – "heulend" übersetzt wurde[2]. PT 385 § 676b-c berichtet nun: "Wenn Teti seinen Arm rührt (*jṯj*, lit. nimmt) gegen dich, dann wirst du sterben (*m(w)t*), und (auch) wenn der Arm des Teti dich losläßt (*fḫ*), dann wirst du (doch) nicht leben". Der Schlange bleibt mithin keinerlei Überlebenschance. Derselbe Spruch formuliert zudem in § 678b: "Horus hat dich niedergeworfen (*gbgb*), nicht lebst du (mehr)". In PT 727 § 2255b erfolgt kurz und bündig die ultimative Aufforderung an die *hjw*-Schlange: "Stirb (*m(w)ttj*)!".

---

[1] Sethe, *Komm.* III, S. 230f.

[2] Golénischeff in *FS Griffith*, S. 88; Sethe, *Komm.* V, S. 231 geht vielmehr von einer Übersetzung "in Not sein, in Not geraten" aus.

IV.3.3 Die physische Vernichtung der Schlangen

Von der großen Zahl der im vorangehenden Kapitel behandelten Texte enthalten erstaunlich wenige Sprüche Aussagen über die physische Vernichtung der Schlangen, in der Regel wird mit ihrer Abwehr und Vertreibung vorliebgenommen.

Ist jedoch die Vernichtung einer Schlange beabsichtigt, so wird neben dem typischen Zertreten der Schlange (meist ausgeführt von Horus wie z.B. in PT 240 § 244a-b, PT 299 § 444a-b, PT 378 § 663a-664c, PT 388 § 681a-e)[1] in erster Linie davon gesprochen, daß der Schlange der Kopf abgeschnitten wird. Dies geschieht z.B. durch den Verstorbenen, wie in PT 227 § 227a: "Ich schneide (*ḥsq*) den Kopf ab, große schwarze *kꜣ*-Schlange!". In PT 285 § 426d droht der Verstorbene anscheinend der *rw*-Schlange mit dieser Absicht mit dem Messer: "Ich hebe die Messer empor (?, *jḥṯ(ṯ)=j jbn.w*)". PT 499 § 1070b droht der *tf*-Schlange: "Stehe wegen meines Messers!" (*ꜥḥꜥ m d(s)=j*). In PT 298 § 442c ist es der Sonnengott Re, der dem Verstorbenen hilft: "Er wird deinen Kopf abschneiden (*šꜥ*) mit diesem Messer (*ds*), das in der Hand der Mafdet ist, die [im Lebenshaus ist]". Da sich dieser Spruch an "...diese Schlange (*ḥfꜣw pn*), die aus der Erde kommt" richtet (§ 442b), also den allgemeinen Terminus für Schlangen ohne nähere Bezeichnung einer Art verwendet, und zudem ergänzt ist durch ihre artspezifische Herkunft aus der Erde, werden damit alle Schlangen gemeint sein. An dieser Stelle muß nochmals Spruch PT 519 § 1211a-1212f behandelt werden, bei dem es sich nicht um einen eigentlichen Schlangenspruch handelt: "Pepi ist dieser, der zwischen den beiden Schenkeln von Chentiirti ist, in dieser Nacht, als er das Brot glättete, an diesem Tag des Abschneidens (*snt*) der Köpfe der *sꜣbt*-Schlangen. Ergreife dir diesen deinen Liebling-Speer (*mꜥbꜣ*), deinen *mꜣt*-Stab, der die Flüsse durchdringt, dessen beide Spitzen die Strahlen des Re sind, dessen beide Knochen (*qs.wj*) die Krallen der Mafdet sind, mit dem Pepi ihre Köpfe abschneidet (*šꜥ*), der Widersacher (*dꜣj.tjw*), die in den Opfergefilden sind". Hier findet statt des Messers der Mafdet eine Art Harpune Verwendung, versehen mit zwei Knochensplittern (*qs.wj*) aus ihren Krallen. Der Horusgott Chentiirti tötet mit ihr die schlangengestaltigen Urfeinde des Sonnengottes (vergleiche zu diesem Aspekt Kapitel III.1.4) mit Sonnenstrahlen als Spitzen der Krallen-Harpune und dadurch ebenfalls seine eigenen Feinde und die des Osiris[2]. Die Göttin Mafdet zeigt sich auch in PT 384 § 672b-c für den Verstorbenen hilfreich: "Die Hand der großen *ṯṯt*-Fesslerin (d.i. Mafdet) ist im Lebenshaus. Den sie ergreift (*nḏr*), er wird nicht leben, den sie schlägt (*sẖ*), sein Kopf wird nicht angeknüpft bleiben". Das Anknüpfen des Kopfes ist eine typische Bezeichnung für die Wiederbelebung des Verstorbenen (wie z.B. in PT 254 § 286c oder in PT 603 § 1675a); wenn dies der Schlange hier verwehrt wird, so ist das eine deutliche Umschreibung ihrer Vernichtung. Auch Spruch PT 389 § 682e, der weiter unten erneut behandelt wird, hat einen ähnlichen Inhalt: "Auf wen das Gesicht (d.i. der Blick) des Teti fällt (*ḫr*), dessen Kopf wird nicht angeknüpft sein". PT 385 § 678b-c hält daher fest: "Horus hat dich niedergeworfen (*gbgb*), nicht lebst du (mehr). Seth hat dich zerstückelt (*jnjn*), nicht stehst (*ꜥḥꜥ*) du mehr". Die in diesem Fall ausgeübte Hilfe des Seth macht deutlich, daß der Gott – wenn auch selten – bereits in den Pyramidentexten durchaus hilfreich gegen Schlangen in Erscheinung tritt; schon hier liegen also

---

[1] Vgl. ebenfalls PT 356 § 578b-c: "Geb hat seine Sandale auf den Kopf deines Feindes (*ḫft(j)=k*) (Seth) gesetzt, der sich vor dir fürchtet (*ḥmj*), und dein Sohn Horus hat ihn geschlagen (*ḥwj*)".

[2] Der Mythos von Chentiirti, der die *sꜣbt*-Schlangen besiegt, zeigt mit dem Horus-Seth Mythos so viele Gemeinsamkeiten, daß die Hauptpersonen beider Mythen miteinander die Rollen tauschen konnten, vgl. Borghouts, *Papyrus Leiden I 348*, S. 209.

Gedankenmuster vor, die ab dem Neuen Reich auf den großen Gegenspieler des Sonnengottes, den Schlangendämon Apophis, übertragen wurden, den Seth am Bug der Sonnenbarke stehend überwältigt[1]. So erwähnt ebenso die Metternichstele in ihrem ersten Teil (Spruch zur Abwehr des Apophis, Zeile 1-3)[2] ähnliche Vernichtungsmethoden für Apophis, wie sie die Pyramidentexte ankündigen: "Zurück (*ḥꜣ=k*), Apophis, du Feind (*np*, lit. Darm, *sic*) des Re, jene Windung der Eingeweide, die keine Arme hat, und die keine Beine hat. (...) Möge dein Kopf abgeschnitten (*šꜥd*) werden, wenn deine Hinrichtung (*šꜥd*) vollstreckt wird. (...) Möge deine Gestalt zerschlagen (*sḫr*) werden durch das Messer des großen Gottes. Bleibe stehen (*ꜥḥꜥ*), bleibe stehen (*ꜥḥꜥ*), nachdem du vor ihrem (Selket) Zauber gewichen bist".

In demselben Spruch der Pyramidentexte (PT 385) wird in § 673b-c zuvor festgehalten: "Horus spannt seine neun Bogen gegen diesen Geist (*ꜣḫ*), der aus der Erde gekommen ist, mit abzuschneidendem Kopf (*šꜥ tp*), mit abzustutzendem Schwanz (*ḥꜣk sd*)". Die Aussage von PT 299 § 444e: "Wen Unas findet auf seinem Weg, den ißt (*wnm*) er für sich auf, Stück für Stück!" ist für einen Schlangenspruch völlig untypisch (vergleiche jedoch auch CT 885 (VII, 96): "As for the attacker, I have devoured him piecemeal") und wurde bereits in Kapitel I.3.4 über den sog. Kannibalenhymnus behandelt. Dort wie hier ist weniger an einen Verzehr der Gottheiten bzw. Schlangen gedacht – über Schlangen als Nahrungsmittel in Ägypten ist zudem nichts bekannt[3] – als an die durch ihre Vernichtung erlangte Macht über sie. Die Verinnerlichung der Kräfte der Schlange wird dagegen kaum eine Rolle spielen, sie wird an keiner Stelle angedeutet.

Neben der soeben beschriebenen Zerstückelung der Schlangen existiert noch eine andere Methode für ihre Vernichtung. Die betreffenden Sprüche haben zum Inhalt, daß ein Blick des Verstorbenen oder einer Gottheit – in einigen Sprüchen als "Gesicht" bezeichnet – auf die Schlange fällt. Die Folge dieses Blickes[4] beschreibt am deutlichsten PT 389 § 682d-e: "Wen Teti sieht (*mꜣꜣ*), der wird nicht leben, und auf wen das Gesicht (*ḥr*) des Teti fällt (*ḫr*, also sein Blick), dessen Kopf wird nicht angeknüpft sein". Dieser Ausdruck könnte allgemein auf jedes Lebewesen bezogen werden. Da im Anschluß jedoch die *srjw*-Schlange angesprochen wird und der Spruch in § 682a an den, "Der inmitten seiner Höhle ist (*jmj-tpḥt=f*)", gerichtet erscheint, werden in diesem Spruch ausschließlich Schlangen behandelt, denn es heißt erneut: "Ein Gesicht ist auf dir!". PT 390 § 685a-686b erweitert diese Vorgehensweise gegen die Schlangen erheblich: "Bist du (die Schlange) Horus? [Antwort: Nein!, folglich] Ein

---

1 Vgl. *Te Velde*, Seth, S. 99ff.

2 Sander-Hansen, *Metternichstele*, S. 17.

3 Wenn auch z.B. PT 284 § 425a-b vermerkt: "Den Atum (als Ichneumon) gebissen (*psḥ*) hat, er hat den Mund des Unas gefüllt indem er sich heftig wand". Diese Aussage ist im übertragenen Sinne zu verstehen: Der Verstorbene wird hier mit dem Ichneumon als heiliges Tier des Atum gleichgesetzt. Vgl. auch CT 370 (V, 33): "The man should recite this spell over it, not letting these snakes eat him in the realm of the dead, but he will eat all these snakes". In diesem Spruch sollte ebenfalls die Vernichtung der Schlangen im Vordergrund stehen, genau so wie in CT 717 (VI, 346a-g): "A woman is not to be eaten by a snake. Atum has bitten and has filled his mouth, and he coils up" – hier ist natürlich wieder an das Ichneumon gedacht und nicht an Atum in menschlicher Gestalt. Obwohl es ungewöhnlich erscheint, daß Atum und der Verstorbene die Schlange beißen bzw. verzehren, findet diese Übersetzung der Stelle allgemeine Zustimmung, vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 416 und etwas anders Allen, *Inflection*, S. 485, § 693.

4 Auch Sethe, *Komm.* I, S. 186 geht für einen solchen Spruch (PT 228 § 228a) davon aus, daß ein bösartiges Tier durch den Blick eines Menschen gebannt wird. Zum schützenden Blick von Gottheiten vgl. Borghouts in *JEA* 59 (1973), S. 146f und *ibid.*, S. 140-142 für den bösen Blick der Schlangen.

Gesicht ist auf dir, du sollst umgedreht (*p3ḫd*) sein. Bist du Seth? [Antwort: Ja![1], folglich] Ein Gesicht ist auf dir, du sollst auf den Rücken gelegt (*sṯ(3)s*) sein. Dieser Fuß des Teti, den er auf dich setzt, ist der Fuß der Mafdet, und dieser Arm des Teti, den er auf dir ruhen läßt, ist die Hand der Mafdet, die im Lebenshaus ist. Teti schlägt (*sḫ*) in dein Gesicht, so daß dein Geifer (*nḫ*, das Gift) fortläuft...". Dieser Blick (bzw. das "Gesicht") soll die Schlange festhalten, gewissermaßen paralysieren, um sie im Anschluß physisch zu vernichten. Daher wird die Schlange in PT 293 § 434b-d aufgefordert: "Lasse nicht zu, daß Unas dich sieht. Zurück (*ḫ3=k*), du Verborgene (*jmn*-Schlange). Verbirg (*jmn*) dich. Du sollst nicht an einen Ort gehen, an dem Unas ist". Ebenso hält PT 288 § 429a-b fest: "Auge des Unas: Betrachte sie nicht!", wobei die *hkj*- und *hkrt*-Schlange zuvor aufgefordert wurden: "Gehe du davon (*js r=k*), indem das Gesicht auf den Weg gerichtet ist"[2]. Das bedeutet, daß die Schlangen sich ohne Angriff zurückziehen und daher vom Verstorbenen nicht vernichtet zu werden brauchen.

In PT 226 § 226b wird der Schlange ebenfalls befohlen, sich zurückzuziehen, mit der Begründung: "Re hat dich gesehen!"[3], und in PT 297 § 441b ergeht die Aufforderung an die Schlange: "Falle (*ḫr*), bleibe liegen (*sḏr*), gleite davon (*sbn*)! Deine Mutter Nut sieht dich". Diese Aussage über die Mutter der *n3šwt*-Schlange, ein Name, den Kurt Sethe[4] mit "Gewalttätige" übersetzt, ist hochinteressant, denn sonst ist von Schlangen nur bekannt, daß Geb ihr Vater ist. Die vorliegende Aussage wurde auch in CT 885 (VII, 95u) übernommen: "Beware, O blind one (*šp*), for your mother Nut sees you; fall down, crawl away!". Als Gemahlin des Geb ist die Rolle der Nut als Mutter der Schlangen zwar logisch naheliegend, neben Babi wird in den Pyramidentexten jedoch immer wieder der Gott Seth als Sohn der Nut bezeichnet. Dieser scheint sich in diesem Spruch hinter der Schlange zu verbergen. Zudem findet sich in den Sargtexten ein Spruch (CT 436 (V, 287-289), der die namentlich nicht näher bezeichnete Mutter einer Schlange erwähnt: "O you who cut off the heads and sever the necks of the foes of Osiris; O you *ḥnb33*-snake which has neither arms nor legs, are you proud because of this which is on your mouth (das Gift?), which your mother has given to you? Your mother goes up to you; go off to her who regards you as weak". In PT 385 § 673d scheint es dagegen die Göttin Selket (*Srqt-ḥtw*) zu sein, die nicht die Mutter eines Skorpions sondern einer Schlange ist: "*ḏsr*-Schlange, *Ddj*, Sohn der Selket".

---

[1] Die Schlange muß allerdings nicht zwingend mit Seth identifiziert werden. Wenn Seth hier positiv als der zweite der beiden Kronengötter betrachtet wird, dann ist der Sinn: „Bist du Seth? [Antwort: Nein!, folglich]...".

[2] Hier schwingt wohl der Wunsch mit, daß die Schlange nicht ihren bösen Blick auf den Verstorbenen richtet. Vgl. z.B. das Ritual zum Schutze der *nšmt*-Barke, das seit der Ramessidenzeit belegt ist und in dem es von Seth heißt (P. New York, MMA 35.9.21 (33, 1)): "Falle auf dein Gesicht, sieh nicht auf den Leichnam (des Osiris)" (*ḫr ḥr ḥr=k m nw r ḫ3t*). Vgl. Borghouts in *JEA* 59 (1973), S. 143 mit Literatur und Goyon in Kêmi 19 (1969), S. 28f. Seth wird in diesem Text auf die gleiche Art abgewehrt wie die Schlangen in den Pyramidentexten.

[3] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 395 versucht eine natürliche Erklärung dieser Stelle zu geben: Eine Schlange, die man (bei Tageslicht) sieht, ist nicht mehr so gefährlich, da man ihr ausweichen kann. Aufgrund der in Kapitel III.1.4 herausgestellten Rolle der Schlangen als Feinde des Sonnengottes ist jedoch eine religiöse Interpretation naheliegender.

[4] Sethe, *Komm.* II, S. 219 schreibt: "...von einem bestraften Übelthäter (der sich selbst durch seine That schadet, wie es in dem folgenden parallelen Glied heißt)". Vgl. auch den Hinweis von Sethe, *ibid.*, auf TB 95 (3), in dem der Verstorbene von sich sagt: "Ich habe die 'Schneidende' geschlagen und die 'Brennende' gekühlt" (*jw ḥwj.n=j mš*ʿ*d jw sqbb=j n3šw*). Übersetzung nach Hornung, *Totenbuch*, S. 186, Umschrift nach Naville, *Totenbuch* I, Tf. CVII.

Dies gilt wohl ebenso für PT 308 § 489a-b, wo Selket als Mutter der Nehebkau-Schlange anzusehen ist, analog zu Isis als Mutter des Horus und Neith als Mutter des Sobek.

Noch einige andere Sprüche verwenden den Ausdruck "Ein Gesicht ist auf dir", wie PT 234 § 238a sowie PT 240 § 245a, und in PT 401 § 697c heißt es: "Das Gesicht des Teti fällt (*ḫr*) auf die Große", mit der die Uräusschlange gemeint ist. Zwei miteinander verwandte Sprüche, PT 228 § 228a (nur Unas) und PT 290 § 431a (Unas,Teti und Neith) weisen zudem eine ungewöhnliche Formulierung auf, in beiden Fällen wird die Schlange anschließend mit einem Ledersack gefangen, der sie "verschluckt" (*ʿm*): "Ein Gesicht ist auf ein anderes Gesicht gefallen (*ḫr*), ein Gesicht hat ein anderes Gesicht gesehen" und der zweite Spruch lautet weniger vollständig: "Gefallen (*ḫr*) ist ein Gesicht auf ein Gesicht". Der Sinn dieser Sprüche soll wiederum sein, daß der Blick (z.B. des Verstorbenen) auf das Gesicht oder die Augen der Schlange fällt und diese paralysiert, damit sie mit dem Ledersack gefangen werden kann.

IV.3.4 Mythologische Vergleiche als Mittel zur Vernichtung der Schlangen

Die Tatsache, daß in einigen Schlangensprüchen eine Beziehung zum Horus-Seth-Mythos hergestellt wird[1], kann nach Ansicht des Verfassers ebenfalls als Hinweis darauf gewertet werden, daß in diesem Zusammenhang die jeweiligen Schlangen unter Umständen als Hypostasen des Gottes Seth zu sehen sind[2].

Dies wird z.B. in PT 538 § 1302a-c deutlich: "Zurück (*ḥ3=k*), *ng*-Schlange, du sollst sterben (?, *ng3* statt *jg3w*). Dein Kopf ist in der Hand des Horus und dein Schwanz in der Hand der Isis, und die Finger Atums sind an deinem Gehörn (*wpt*)". Daß es sich hier nicht um ein Rind handelt, welches zur Schlachtung geführt wird – wie es noch Kurt Sethe[3] vermutete – läßt sich aus zwei Details entnehmen. Zum einen erfolgt eine in Schlangensprüchen häufig verwendete Aufforderung ("Zurück!" (*ḥ3=k*, lit. "Hinter dich!")) und zum anderen ist mit dem Gehörn (bzw. dem Scheitel, *wpt*), auf das Atum seine Finger legt, eine Hornviper beschrieben, wobei natürlich ein Rind ebenso ein Gehörn vorzuweisen hat; man vergleiche in diesem Sinne jedoch PT 229 § 229a-c und PT 729 § 2257a-b (fragmentarisch), wo das Ichneumon des Atum seine Krallen auf den Rücken einer Schlange setzt, und den verwandten Spruch PT 314 § 504a-b, in dem Aker seine Finger auf das Gehörn derselben Schlangenart legt.

In PT 386 findet sich in § 679d-e ebenfalls eine Anspielung auf den Kampf von Horus und Seth: "Gefallen (*ḫr*) ist (einst) Horus wegen seines Auges, gelitten (*p3s*)[4] hat (einst) Seth wegen seiner Hoden; *ḏsr-tp*-Schlange, die in ihrem Busch ist. Falle (*ḫr*)! Gleite davon (*sbn*)!". Weil Horus gefallen ist und weil Seth gelitten hat, muß auch die Schlange fallen. PT 277 § 418a-b stellt ebenso eine Beziehung zwischen

---

[1] Firchow, *Stilistik*, S. 107f bezeichnet diese mythologischen Vergleiche stilistisch als "Parallelismus der Analogie".

[2] Mythologische Anspielungen sind im übrigen typisch für diese Zaubersprüche (auch auf den Horusstelen, etc., vgl. De Buck / Stricker in *OMRO* 21 (1940), S. 54); Altenmüller in *LÄ* III, 1155 (s.v. *Magische Literatur*) gibt an, daß sie häufig bestehen aus "...kurzen, meist mehrfach aneinandergereihten magischen Formeln, die mythologische Anspielungen enthalten. Die mythologischen Verweise sind oft unverständlich. Sie beziehen sich auf mythische Präzedenzfälle, die in der überwiegenden Zahl nicht dogmatisiert sind, da sie *ad hoc* entstanden sein dürften". Die letztgenannte Feststellung trifft nicht unbedingt auf die hier vorliegenden Zitate aus dem Horus-Seth-Mythos zu.

[3] Sethe, *Komm.* V, S. 231f.

[4] Vgl. Sethe, *Komm.* III, S. 243f.

dem Kampf von Horus mit Seth und dem Schicksal der Schlange her: "Horus ist wegen seines Auges gefallen (*ḫr*), der Stier[1] ist wegen seiner Hoden gestürzt (*sbn*). Falle (*ḫr*)! Gleite davon (*sbn*)!". Der *kȝ*-Stier bei Unas ist hier aufgrund der Struktur des Spruches natürlich als *kȝ*-Schlange aufzufassen, welche wiederum in der Version des Teti mit Seth identifiziert wurde. In diesem Spruch werden zudem für die Götter und die Schlange die gleichen Aktionsverben verwendet. In PT 550 § 1350a-b findet sich sogar ein Hinweis auf den mythischen Ort des Kampfgeschehens zwischen Horus und Seth: "Zurück, *km-wr*-Schlange! Gleite davon (*sbn*) nach *Ḫrj-ʿḥȝ*, zu diesem Ort, an dem sie (also Horus und Seth) zu Fall gekommen sind (*sbn.n=sn jm*)". Die Schlange soll sich dort auf der Erde wälzen, wo dies einst Horus und Seth während ihres Kampfes taten[2]. In Sicherheit bringen soll sich die Schlange im Erdboden in PT 382 § 670a-c, denn: "*jqrw*-Schlange, *jqrt*-Schlange, halte dich fern (*ḥrj*) von Teti (...). Horus geht herum auf der Suche nach (lit. hinter) seinem Auge. *nnj*-Schlange, mache ein Aufhacken der Erde". Im Rahmen des Osiris-Seth-Horus Mythenkreises bewegt sich gleichermaßen PT 390 § 683b-684a, in dem die Unversehrtheit des Verstorbenen mit der des Horus und Seth verglichen wird, nachdem beide Götter von ihren Kampfverletzungen wieder geheilt wurden, identifiziert wird der König letztendlich jedoch mit Horus und Osiris, nicht mit Seth: "Wie unversehrt ist Teti, wie unversehrt ist Teti, wie unversehrt ist Horus an seinem Leibe. Wie unversehrt ist Teti, wie unversehrt ist Teti, wie unversehrt ist Seth an seinem Leibe, und Teti ist unversehrt an seinem Leibe inmitten von euch. Teti ist es, der die Sehne gespannt hat als Horus, der die Schnur zieht als Osiris". Der Verstorbene soll hier die Sehne des Bogens, der gegen die Schlange gerichtet ist, spannen, wie es in PT 385 § 673b Horus mit seinen neun Bogen gegen eine Schlange ("Diesen Geist, der aus der Erde gekommen ist") tut.

An die Jugend des Horus und sein Heranwachsen in den Sümpfen des Deltas erinnert PT 294 § 436a-b: "Unas ist Horus, der aus der (Dorn)Akazie (*šnḏ*)[3] hervorgekommen ist, der aus der (Dorn)Akazie (*šnḏ*) hervorgekommen ist, dem befohlen worden ist: 'Hüte dich (*sȝ ṯw*) vor der *rw*-Schlange!', zu dem der Befehl gekommen ist: 'Hüte dich (*sȝ ṯw*) vor der *rw*-Schlange!'". Das Horuskind hat sich hier im Schutze der Baumgöttin der Akazie befunden[4]. Auch PT 378 § 663b-664c erinnert an die Kindheit des Horus, hier wird der Verstorbene mit dem Gott identifiziert: "Die Sandale des Horus ist es, indem sie auf die *nḫj*-Schlange getreten (*ḫnd*)[5] ist, die *nḫj*-Schlange des Horus, des kleinen Kindes, dessen Finger in seinem Mund ist. Teti ist (nämlich) auch Horus, ein kleines Kind, dessen Finger in seinem Mund ist. Weil Teti ein Kind war, ist er auf dich getreten (*ḫnd*), wäre Teti erfahren gewesen, wäre er nicht auf dich getreten (*ḫnd*)". Diese Stelle spielt auf einen mythischen Unfall des Horuskindes an, als es auf eine Schlange trat. Was der Spruch nicht erwähnt, ist einerseits, daß Horus bzw. Teti gebissen wurden, andererseits jedoch die Hilfe, die die Mutter des Horus, Isis, als größte aller Zauberinnen ihrem Kind und damit dem Verstorbenen angedei-

---

[1] Die Version bei Teti hat hier "Seth".

[2] Vgl. Sethe, *Komm.* V, S. 279 und Junker, *Onurislegende*, S. 142.

[3] Später *šnḏt*, Nil- oder Dornakazie (*Acacia nilotica (L.) Willd. ex Del.* (= *Mimosa nilotica Del.*), vgl. *WB* IV, S. 520f, Germer, *Flora*, S. 90f und für die Verbreitung in ganz Ägypten, auch im Delta, sowie ihre dortige Verehrung als heiliger Baum (in der Spätzeit) Keimer, *Gartenpflanzen* II, S. 19-22.

[4] Vgl. den Kommentar bei Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 422.

[5] Hoffmeier in *FS Williams*, S. 56 hält das Niedertreten einer Schlange, wohl gerade mit diesem mythologischen Hintergrund (?), für den möglichen Ursprung der in der ägyptischen Geschichte so beliebten Darstellungen, wenn Pharao seine Feinde unter seinen Füßen zertritt.

hen läßt[1]. Aufschlußreich ist hier nochmals der Vergleich mit Genesis 3, 15, wo es über die Schlange heißt: "Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Sproß und ihrem Sproß. Er wird dir den Kopf zermalmen, und du wirst ihn an der Ferse treffen". Horus bekämpft in den ägyptischen magischen Texten als Sohn der Isis die Schlange, indem er deren Kopf zertritt.

Gerade diejenigen Sprüche, welche auf den jugendlichen Horus hinweisen, rufen zudem die aus der Spätzeit stammenden Horusstelen ins Gedächtnis, deren bekanntester Vertreter die Metternichstele ist. Auf ihnen bändigt das Horuskind als "Horus auf den Krokodilen" Schlangen, Skorpione, Krokodile und andere dem Menschen feindliche Tiere. Es ist anzunehmen, daß die Schlangensprüche der Pyramidentexte aufgrund der Identifikation des Verstorbenen mit Horus sowie ihres Kampfes gegen die Schlangen als frühe Vorläufer der Texte der spätzeitlichen Horusstelen anzusehen sind[2].

IV.4 Die Helfer des Verstorbenen gegen die Schlangen

IV.4.1 Hilfreiche Gottheiten

IV.4.1.1 Isis und Horus

Bereits in den vorangegangenen Kapiteln wurden einige dem Verstorbenen im Kampf gegen die Schlangen hilfreiche Gottheiten angeführt, wie z.B. in PT 538 § 1302b Isis und Horus, die jeweils den Schwanz und den Kopf der Schlange festhalten. Horus begegnete zudem in Spruch PT 382 § 670b auf der Suche nach seinem Auge und vertrieb so die Schlange, und ebenso in PT 385 § 673b, in dem er seine neun Bogen gegen sie spannt und in § 678b, wo er die Schlange niederwirft, so daß sie nicht mehr lebt, genauso wie in PT 390 § 684a, in dem der verstorbene König Teti als Horus selbst die Bogensehne gegen die Schlange spannt.

Neben diesen bereits behandelten Sprüchen tritt Horus weiterhin in einer kleinen Gruppe von Sprüchen auf, in denen er die Schlangen und anderes Getier mit seiner Sandale zertritt (vergleiche dazu das vorangehende Kapitel). Zugleich ist dies in PT 299 § 444b der Fall: "Die Sandale des Horus, wenn er auftritt (*š3s*), ist der Herr des Hauses", die Drohung ist in diesem Spruch gegen die *ḏt*-Schlange, den Tausendfuß (*sp3 Ḥr*), die *k3*-Schlange und die *šnṯ*-Schlange gerichtet. Der Spruch mutet fast wie eine Reaktion auf PT 284 § 425c an, in dem es heißt: "Geschlagen (*ḥwj*) wird der Tausendfuß von dem Hausbewohner, geschlagen (*ḥwj*) wird der Hausbewohner von dem Tausendfuß". Horus würde dann den Tausendfuß für seinen Angriff auf den Hausbewohner, also wohl den Verstorbenen (in seiner Pyramide?)[3], bestrafen und damit seine Dominanz bekräftigen. Verwandt ist ebenso PT 240 § 244a-b: "Die Kobra (*ḏt*-Schlange) (richtet sich auf) zum Himmel, der Tausendfuß (*sp3 Ḥr*) (wendet sich) zur Erde. Der Rinderhirte[4] des Horus, er ist getreten (*ḫnd*). Unas ist getreten (*ḫnd*) auf

---

[1] Vgl. Roeder, *Urkunden*, Register S. 315 (Isis heilt das gebissene Horuskind) mit Hinweis auf die Metternichstele und die Zaubersprüche für Mutter und Kind (P. Berlin 3027).

[2] Vgl. in diesem Sinne Kákosy in *LÄ* III, 61 (s.v. *Horusstele*).

[3] Vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 417; eine eindeutige Identifikation des "Hausbewohners" ist nicht sicher. S. zudem Borghouts in *FS Westendorf* II, S. 705 n. 20.

[4] Vgl. den Kommentar von Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 409 sowie Junker, *Sehende und blinde Gott*, S. 84ff.

den, der zur Stadt des Horus gekommen ist". Hier wird eine Schlange vernichtet, die sich dem Heiligtum des Horus nähern wollte. PT 378 § 663a-664c ist ebenfalls im vorigen Kapitel behandelt worden, erweitert die hier vorliegende Spruchgruppe jedoch um einige Informationen: "Die Kobra (*ḏt*-Schlange) (richtet sich auf) zum Himmel, der Tausendfuß (*spꜣ Ḥr*) (wendet) sich zur Erde. Die Sandale des Horus ist es, indem sie auf die *nḫj*-Schlange getreten (*ḫnd*) ist, die *nḫj*-Schlange des Horus, des kleinen Kindes, dessen Finger in seinem Mund ist. Teti ist (nämlich) auch Horus, ein kleines Kind, dessen Finger in seinem Mund ist. Weil Teti ein Kind war, ist er auf dich getreten (*ḫnd*), wäre Teti erfahren gewesen, wäre er nicht auf dich getreten (*ḫnd*)". Ebenfalls von Interesse ist PT 388 § 681a-e: "Wo ist Horus, der aus der *šnṯ*-Schlange hervorgekommen ist? Siehe Teti, Teti ist Horus, der aus der *šnṯ*-Schlange hervorgekommen ist. Eile! (...) Schlange (*ḥfꜣw*), *ḥb-ḥnn*-Schlange, Horus hat sie zermalmt (*ṯbb*) mit seiner Sohle". Wieder wird der Verstorbene mit Horus identifiziert und zertritt als dieser die Schlangen höchstpersönlich. In PT 519 § 1211-1212 identifiziert sich der Verstorbene zudem mit Horus von Letopolis, Chentiirti, und tritt hier ebenfalls mit Hilfe der Mafdet gegen die *sꜣbt*-Schlangen an.

IV.4.1.2 Osiris

Selbst Osiris wirkt zweimal in den Schlangensprüchen hilfreich, indem er in PT 390 § 684a mit dem Verstorbenen identifiziert wird, denn "Teti ist es, der die (Bogen-)Sehne gespannt hat als Horus, der die Schnur zieht als Osiris". Wie dies zu verstehen ist, geht aus PT 298 § 442c-443b hervor: "Er (Re) wird deinen Kopf abschneiden (*šꜥ*) mit diesem Messer, das in der Hand der Mafdet ist, die im [Lebenshaus ist], und er zieht (*stꜣ*) die (Zähne), die in deinem Mund sind, aus und zapft (*sšr*) deinen Samen (*mtwt*, das Gift) ab mit diesen vier Riemen, die im Dienst (*jmj.w-ḫt*, lit. im Gefolge bzw. hinter) der Sandale des Osiris waren". Wie Horus seine neun Bogen, so stellt Osiris Bänder zur Verfügung, die den Schlangen ihre Giftzähne ausreißen und sie so ungefährlich machen.

IV.4.1.3 Seth

Erstaunlicherweise schreitet sogar der Gott Seth selten gegen Schlangen ein, wie in PT 385 § 678b-c, in dem er gemeinsam mit dem anderen Königsgott Horus – denn diese Gemeinsamkeit[1] erklärt wohl sein positives Verhalten an dieser Stelle – auftritt: "Horus hat dich niedergeworfen (*gbgb*), nicht lebst du (mehr). Seth hat dich zerstückelt (*jnjn*), nicht stehst du (mehr)". Diese Gemeinschaft der Königsgötter spielt auch in PT 390 die entscheidende Rolle, in dem die Unversehrtheit des Verstorbenen betont (§ 683b-c) und zudem klargestellt wird (§ 685a-b), daß die Schlange nicht mit Horus identisch ist und daher als Feind betrachtet werden muß.

IV.4.1.4 Thoth

Aus dem engen Kreis der Götter um Osiris heraustretend, muß man sich als nächstes dem Gott Thoth zuwenden, der zwar nicht immer namentlich als Helfer gegen Schlangen auftritt, dafür jedoch in seiner Gestalt als Ibis, der sich unter anderem auch

---

[1] Sie findet sich ebenso in vergleichbarem Zusammenhang in P. Leiden I 349 (II, 2-3), vgl. De Buck / Stricker in *OMRO* 21 (1940), S. 60.

von Schlangen ernährt[1] und auf diese Weise erneut die Feinde des Verstorbenen vernichtet (vergleiche Kapitel II.2.5.2). Dies beschreiben die miteinander verwandten Sprüche PT 284 § 425d-e und PT 394 § 690: "Jene *rw*-Schlange ist im Innern einer *rw*-Schlange. Die beiden *k3*-Schlangen kämpfen (*ꜥḥ3*) im Innern des Ibis (*ṯḥn*)" und "Eine *rw*-Schlange ist hinter einer *rw*-Schlange (...). Die beiden *k3*-Schlangen sind jetzt im Ibis (*ṯḥn*)". Zwei weitere ebenfalls miteinander verwandte Sprüche nennen Thoth dagegen beim Namen, es handelt sich um PT 279 § 420a-b: "Unas ist es, du *tjkj*-Schlange. Mit Schlamm gefüllt (*t3ḥ*)[2] sind die Wasserläufe des Thoth, des Schützers (*ḥ3j*) des Unas, *tjkkj*-Schlange, *tjkkj*-Schlange" und PT 733 § 2261: "Zurück (*ḥ3=k*), *tkkj*-Schlange. Schlammgefüllt (*t3ḥ*) sind die Kanäle. Dein (des Verstorbenen) Schützer (*ḥ3(j)*) ist Thoth, o *t(j)kkj*-Schlange, o *tkk*-Schlange". Christian Leitz[3] interpretiert diese Sprüche überzeugend dahingehend, daß in der Überschwemmungszeit ein Ibis als Vogel des Thoth Schlangen in den schlammgefüllten Bewässerungskanälen fängt. In späteren Zeiten wirkt Thoth ebenfalls als Helfer gegen Schlangengift, wie z.B. die Metternichstele (Zeile 101-125) belegt[4].

IV.4.1.5 Atum und Re

Wie der Ibis als Tier des Thoth Schlangen frißt, so gilt dies ebenfalls für das Ichneumon, das heilige Tier des Atum[5]. Vier Schlangensprüche weisen auf seine Hilfe bei der Vernichtung dieses Feindes des Verstorbenen hin. PT 229 § 229a-c lautet: "Dieses hier ist die Kralle (*ꜥnt*) des Atum, die auf dem Wirbel des Rückenmarks der Nehebkau[6]-Schlange ist und den Aufruhr (*ḫnnw*) in Hermopolis beendet[7]. Falle (*ḫr*), gleite davon (*sbn*)!". Atum überwindet hier als Sonnengott mit den Schlangen als Feinde des Verstorbenen zugleich seine eigenen Feinde aus dem Chaos, die Urmächte, in Schlangengestalt. Weiterhin erwähnt PT 284 § 425a-b Atum, sicher wiederum in seiner Gestalt als Ichneumon: "Den Atum gebissen (*psḥ*) hat, er hat den Mund des Unas gefüllt (*mḥ*), indem er sich heftig wand (*ꜥnn=f ꜥnnt*)"[8]. Wahrscheinlich ist in PT 729 § 2257a, dessen Anfang leider verloren ist, Atum ebenfalls als Ichneumon erwähnt, denn es wird von "Seiner Kralle (*ꜥnt*)" gesprochen. In PT 538 § 1302c sind es die Finger Atums, also im übertragenen Sinne wieder seine Krallen: "...und die Finger Atums sind an deinem (der *ng*-Schlange) Gehörn (*wpt*)".

---

[1] Vgl. Sethe, *Komm.* II, S. 193, der allerdings von Skorpionen spricht, und weiter Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 413 mit Verweis auf Herodot, *Historien,* II 75.

[2] Vgl. Ward in *Orientalia* 31 (1962), S. 397f.

[3] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 413f.

[4] Sander-Hansen, *Metternichstele*, S. 52f.

[5] Für das Ichneumon als Tier des Atum vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 399 mit weiterer Literatur, sowie Bauchot (Hrsg.), *Schlangen*, S. 172.

[6] Vgl. zu Nehebkau CT 377 (V, 39c-40h), CT 885 (VII, 98d-j) sowie TB 125 (99) als einen der 42 Totenrichter. Nehebkau wird zudem in PT 727 § 2255a durch Samen (also Gift) verbrannt und in PT 510 § 1146a-b erscheint er als Urgottheit. Zur negativen Rolle des Nehebkau in den Pyramidentexten s. Kapitel III.1.4.

[7] Mit diesem Aufruhr ist die Rebellion der schlangengestaltigen Götterfeinde gegen den Sonnengott auf der Feuerinsel (Urhügel) von Hermopolis (oder auch Heliopolis) gemeint; vgl. Sethe, *Komm.* I, S. 190f sowie Altenmüller, *Apotropaia* I, S.101-105.

[8] Für diese Übersetzung s. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 416 und etwas anders Allen, *Inflection*, S. 485, § 693.

Der Sonnengott in seiner Gestalt als Re wendet sich natürlich ebenso gegen Schlangen als gemeinsame Feinde seiner Person und des Verstorbenen (vergleiche Kapitel III.1.4), wie z.B. in PT 385 § 673a: "Re erscheint (*ḫꜥ*) gegen dich (*jr=k*)". Die Sonne vertreibt mit ihrem Aufgang die nachtaktiven Schlangen zurück unter die Erde. Ausführlicher formuliert ist PT 298 § 442a-443a[1]: "Re erscheint (*ḫꜥ*), indem das Schlangendiadem (der Uräus) auf seinem Haupt ist, gegen diese Schlange, die aus der Erde kommt, die unter den Fingern des Unas ist. Er wird deinen Kopf abschneiden (*šꜥ*) mit diesem Messer, das in der Hand der Mafdet ist, die im [Lebenshaus ist], und er zieht (*sṯꜣ*) die (Zähne), die in deinem Mund sind, aus und zapft (*sšr*) deinen Samen (*mtwt*, das Gift) ab". Daher fordert PT 226 § 226b, wie in Kapitel IV.3.3 bereits beschrieben, die Schlange auf: "Schlange (*ḥfꜣw*), kehre dich um (*pnꜥ*)! Re hat dich gesehen!". So soll sie ihrer Vernichtung entgehen.

IV.4.1.6 Mafdet

Die Göttin Mafdet, die die bedeutendste Helferin des Verstorbenen bei seinem Kampf gegen die Schlangen darstellt[2], tritt in der Gestalt einer Wildkatze in Erscheinung. Wiederum ist neben Ibis und Ichneumon ein natürlicher Feind der Schlangen aus der Natur in die Religion übertragen worden. In PT 297 § 440a-441a fällt der Verstorbene in ihrer Gestalt über eine Schlange her: "Die Hand des Unas ist über dich gekommen, o *nꜣšwt*-Schlange hier, über dich gekommen als Mafdet, die Erste des Lebenshauses. Sie schlägt (*ḥwj*) dich in dein Gesicht, sie krallt (*pꜣẖ*) nach deinen Augen, so daß du in deinen Kot (*ḥs*) fällst (*ḫr*) und in deinen Urin (*wsšt*) gleitest". Christian Leitz[3] macht darauf aufmerksam, daß es Schlangenarten gibt, die bei Gefahr Kot und Urin absondern, um ähnlich wie bestimmte Käferarten ihren Angreifer durch die stinkende und ätzende Substanz abzuschrecken. PT 385 § 677d-678a ist sehr ähnlich formuliert, allerdings spuckt (*tf*) die Schlange hier als Reaktion: "Die Finger des Teti, die auf dir befindlichen, sind die Finger der Mafdet, die im Lebenshaus ist, und du spuckst (*tf*)". In PT 384 § 672a-c wird der Verstorbene wiederum mit Mafdet indentifiziert: "Diese Hand des Teti ist gegen dich gekommen. Die Hand der großen *ṯṯt*-Fesslerin[4] ist im Lebenshaus. Den sie ergreift (*nḏr*), er wird nicht leben, den sie schlägt (*sḫ*), sein Kopf wird nicht angeknüpft bleiben". Eine erneute Identifikation des Verstorbenen mit Mafdet findet in PT 390 § 685c-d statt: "Dieser Fuß des Teti, den er auf dich setzt, ist der Fuß der Mafdet, und dieser Arm des Teti, den er auf dir ruhen läßt, ist die Hand der Mafdet, die im Lebenshaus ist". Ebenfalls in PT 295 § 438a-b – wie in dem identischen Spruch CT 885 (VII, 94) – tritt Mafdet auf die Schlange: "Mafdet ist auf den Nacken der *jn-dj=f*-Schlange gesprungen (*stp*), sie hat (es) wiederholt am Nacken der *ḏsr-tp*-Schlange". Der nicht eigentlich zu den Schlangensprüchen gehörende Spruch

---

[1] Bickel in *FS Hornung*, S. 43 vermutet, daß sich dieser und andere Sprüche der Pyramidentexte bereits auf Apophis beziehen.

[2] Sie ist zugleich die Helferin des Sonnengottes gegen seine Schlangenfeinde, die Urmächte; die Literatur zu dieser Göttin ist sehr angewachsen, vgl. zur Übersicht Graefe in *LÄ* III, 1132f (s.v. *Mafdet*), Westendorf in *ZÄS* 92 (1966), S. 128ff, Kammerzell, *Panther*, *passim* und Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 387 und 402, sowie zu ihrer Funktion als Schutzmacht des Königs Westendorf in *ZÄS* 92 (1966), S. 130-137. Für Feliden als Feinde von Schlangen vgl. Bauchot (Hrsg.), *Schlangen*, S. 172. Vielleicht repräsentieren auch die von Pinch, *Magic*, S. 118 erwähnten Amulette gegen Schlangen in Löwinnen(?)gestalt die Göttin Mafdet.

[3] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 424.

[4] S. auch Zandee, *Death*, S. 132.

PT 519 erwähnt in § 1212a-f ebenfalls die Göttin Mafdet, indem ihre Krallen als Haken einer Harpune dienen: "Ergreife dir diesen deinen Lieblingsspeer, deinen *m3t*-Stab, der die Flüsse durchdringt, dessen beide Spitzen die Strahlen des Re sind, dessen beide Knochen die Krallen der Mafdet sind, mit dem Pepi ihre Köpfe abschneidet (*šʿ*), der Widersacher (*ḏ3j.tjw*), die in den Opfergefilden sind". In diesem Spruch werden jedoch zuvor die *s3bt*-Schlangen als Feinde des Sonnengottes und des Verstorbenen genannt. In PT 298 § 442c schneidet Re selbst den Kopf der Schlange ab, "...mit diesem Messer, das in der Hand der Mafdet ist, die im [Lebenshaus ist]". Wie sie in diesem Spruch dem Re das Messer zur Vernichtung seiner Feinde reicht, so ist sie in PT 230 § 230c die Hüterin des Hinrichtungsgerätes (*šmst*)[1]: "Dein Mund ist verschlossen (*tmm*) von dem Hinrichtungsgerät (*šmst*), der Mund des Hinrichtungsgerätes (*šmst*) ist verschlossen (*tmm*) durch Mafdet". Ob auch in PT 389 § 682c-e die Göttin Mafdet genannt ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen: "Teti ist die große Jungfrau (*ḥwnt wrt*, in Heliopolis), wen Teti sieht, der wird nicht leben, und auf wen das Gesicht des Teti fällt (*ḫr*), dessen Kopf wird nicht angeknüpft sein". Vergleicht man diesen Spruch jedoch mit PT 384 § 672c (siehe oben), so wird gut Mafdet gemeint sein[2], wie zugleich PT 675 § 2001c-2002a bestätigen könnte: "...wie die *hpjw*-Schlange, die Heliopolis vorsteht. Die große Jungfrau (*ḥwnt wrt*) hat ihre Hände auf dich (den Verstorbenen) gelegt, die inmitten von Heliopolis wohnt". In PT 412 § 728a heißt es ebenfalls: "Die große Jungfrau (*ḥwnt wrt*), die in Heliopolis wohnt, hat dir ihre Arme für dich gegeben".

IV.4.1.7 Geb, Nut und Aker

Naturgemäß kommt dem Verstorbenen als Osiris ebenfalls sein Vater, der Erdgott Geb zu Hilfe, von dem er den Thron geerbt hat. Er ist zugleich der Vater der Schlangen, wie der Schlangenname *s3-t3* und PT 385 § 674b-675b bestätigen: "*ḥfnw*-Schlange, *ḥfnnt*-Schlange, höre auf ihn, höre auf die Erde, höre auf deinen Vater Geb! Wenn du nicht auf ihn hörst, so wirst du seinen Brandstempel (*3bt*) auf deinem Kopf (zischen) hören". Einerseits soll die Erde die Schlangen verschlucken, wie in PT 226 § 225c: "Erde, verschlucke (*ʿm*) (dir) das, was aus dir hervorgekommen ist, *hjw*-Schlange, bleibe liegen (*sḏr*)", andererseits sollen sich die Schlangen selbst in die Erde verkriechen, wie in PT 227 § 227c: "Kehr dich um (*pnʿ*), schlüpfe (*ḫbḫ*) in die Erde, ich habe dies zu dir gesagt!" und in PT 385 § 676a: "Schlüpfe (*ḫbḫ*) in die Erde...". Die Schlangen sollen sich wegen der Gefahr, die von Geb für sie ausgeht, vor der Erde hüten, wie in PT 393 § 689d: "*s3-t3*-Schlange, hüte dich (*s3w ṯw*) vor der Erde. *s3-t3*-Schlange, hüte (*s3w ṯw*) dich vor *Ḏʿmw*". PT 395 § 691a-b ist ähnlich formuliert: "*s3-t3*-Schlange, hüte dich (*s3w ṯw*) vor der Erde, *s3-t3*-Schlange, hüte dich (*s3w ṯw*) vor *Ḏʿmw*! Hüte dich (*s3w ṯw*) vor deinem Vater, der Osiris erzeugt hat, *s3-t3*-Schlange, hüte dich (*s3w ṯw*) vor *Ḏʿmw*!". Durch die Identifizierung dieses *Ḏʿmw* mit dem Erzeuger des Osiris ist deutlich genug eine Identität mit Geb hergestellt[3], der Schlangenname *s3-t3* weist ebenso darauf hin. Gleichzeitig wird jedoch erkennbar, daß die *s3-t3*-Schlange als Seth, der Bruder des Osiris, identifiziert werden kann und muß. Geb wird als *Ḏʿmw* erneut in PT 296 § 439b-c genannt: "Unas ist Geb. *hmṯ*-

---

[1] Vgl. hierzu Kammerzell, *Panther*, S. 15 mit Abb. 1 und S. 59 n. 15 mit Literatur sowie zum Schrecken des Gerätes Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 33.

[2] Vgl. z.B. den Kommentar von Sethe, *Komm.* III, S. 249 und Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 334.

[3] S. den Kommentar bei Sethe, *Komm.* II, S. 218 und III, S. 230.

Schlange, Bruder der *hmṯt*-Schlange. Soll dein Vater sterben (*m(w)t*), der *Ḏ*ʿ(ʿ)*mjw*?"[1], hier wird der Verstorbene als Geb betrachtet und die Schlange rein rhetorisch gefragt, ob er durch einen Biß von ihr sterben soll, denn selbstverständlich könnte sich die Schlange nie gegen ihren Vater wenden. Dies gilt ebenso für PT 383 § 671b: "Stehe auf für Teti, der *Ḏ*ʿʿ*mw* ist er. Soll dein Vater sterben (*m(w)t*), der *Ḏ*ʿʿ*mw*?". Auch PT 382 § 670a spricht von dieser Person: "*jqrw*-Schlange, *jqrt*-Schlange, halte dich fern (*ḥrj*) von Teti, der inmitten des *Ḏ*ʿʿ*mw* ist", hier ist wohl vom Verstorbenen die Rede, der in seinem Grab in der Erde ruht. *Ḏ*ʿʿ*mw* wird erneut in PT 397 § 692b und PT 398 § 693c-d genannt: "Teti ist empfangen von *Ḏ*ʿʿ*mw*, Teti ist geboren von *Ḏ*ʿʿ*mw*; *Ḏ*ʿʿ*mw* ist es, der zu seiner Mutter gegangen ist mit ihm".

In PT 230 § 230d-232a heißt es: "Gebissen (*psḥ*) ist der Müdegemachte (*sb(ꜣ)g*) von der *n*ʿ*w*-Schlange, O Re, Unas hat die Erde gebissen (*psḥ*), Unas hat Geb gebissen (*psḥ*). Unas hat den Vater dessen, der ihn gebissen (*psḥ*) hat, gebissen (*psḥ*). Diese *s*-Schlange ist es, die Unas gebissen (*psḥ*) hat, (obwohl) Unas sie nicht gebissen (*psḥ*) hat. Sie ist es, die (feindlich) gegen Unas gekommen ist, (obwohl) Unas nicht (feindlich) gegen sie gekommen ist". Der "Müdegemachte" ist nach Christian Leitz[2] im Brooklyner Schlangenpapyrus eine gängige Bezeichnung für eine von Schlangen gebissene Person. Wie in Kapitel II.2.3.6 bereits herausgearbeitet wurde, handelt es sich bei der Müdigkeit des Osiris jedoch um eine Folgeerscheinung des Verbrechens des Seth an seinem Bruder, so daß vermutet werden kann, daß die *n*ʿ*w*-Schlange stellvertretend für Seth auftritt. Darüberhinaus macht dieser Spruch deutlich, daß Geb als Vater der Schlangen – er ist zugleich Vater des Seth – für ihre Verbrechen verantwortlich gemacht und dafür auf die gleiche Weise bestraft wurde, wie der Verstorbene verletzt worden war[3]. Der Spruch droht in § 233b-234a zugleich unmißverständlich, daß Himmel und Erde gebannt werden (*šnj*), ebenso wie der giftige Skorpion gebannt wird. Neben Geb wird also auch Nut zur Rechenschaft gezogen, falls sie nicht bei der Vernichtung der Schlangen helfen sollte, was sie in PT 297 § 441b allerdings tut, denn dort heißt es an die *nꜣšwt*-Schlange gerichtet: "Falle (*ḫr*), bleibe liegen (*sḏr*), gleite davon (*sbn*)! Deine Mutter Nut sieht dich!".

Dem Verstorbenen hilft neben Geb ebenso der andere Erdgott Aker (vergleiche Kapitel I.4.1) gegen die Schlangen. So wird er in PT 385 § 676a aufgefordert: "Springe (*stp*) auf, Aker, ergreife (*nḏr*) ihn (die Schlange)". In PT 727 § 2254d fängt er das Gift der Schlange ab, damit es nicht den Verstorbenen verletzt[4]: "Die Flamme (*sḏt*, das Gift) kommt hervor gegen Aker", man vergleiche dazu CT 885 (VII, 98): "The fire (*sḏt*) goes forth against Aker", und in PT 314 § 504a lasten seine Finger genauso auf dem Scheitel der Hornviper wie die des Atum in PT 538 § 1302a-c: "Zurück (*ḥꜣ=k*), *ng*-Schlange, die getötet (*ngꜣ*, eigentlich *jgꜣw*) werden soll, auf deren Gehörn die Finger des Aker sind".

---

[1] Man vgl. auch die bemerkenswerte Ähnlichkeit in der Formulierung mit den in Kapitel II.2.3.8 behandelten Sprüchen, wie z.B. PT 572 § 1477a: "Haben sie (das Gefolge des Seth) dich getötet (*smꜣ*), (oder) haben sie gesagt, daß du sterben (*m(w)t*) sollst für sie?" (Version Merenres I.).

[2] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 402.

[3] Dabei ist es sekundär, ob der Verstorbene die Erde selbst beißt, oder ob dies Re tun soll, wie Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 400 übersetzt.

[4] Vgl. auch Ogdon in *DE* 13 (1989), S. 66f.

IV.4.1.8 Schu

Wie bereits in den Kapiteln I.4.3 und III.2.9 behandelt, versorgt der Gott Schu den Verstorbenen mit lebensnotwendiger Flüssigkeit. Weil er mit dem Element Wasser in enger Verbindung steht, wird er in PT 397 § 692c aufgefordert: "Ertränke (*ᶜbš*) ihn (die angreifende Schlange), ertränke (*ᶜbš*) ihn, o Schu, deine Arme mögen (schützend) hinter Teti sein". Zur hilfreichen Wirkung des Wassers bei der Vernichtung von Schlangen sei weiterhin auf Kapitel IV.4.2 verwiesen. Zu erwähnen bleibt jedoch PT 385 § 677a-b, in dem es heißt: "'Mein See (*š*) ist dein See (*š*)', sagt Schu. Schu steht auf deinen (der Schlange) Fesseln (*qꜣs.w*)". Hier wird Schu wieder mit Wasser in Verbindung gebracht und hält die Schlangen zugleich in Fesseln gefangen.

IV.4.1.9 Min, Chaitau und Hemen

Neben den soeben behandelten, in den Pyramidentexten in unterschiedlichen Zusammenhängen häufig belegten Gottheiten treten in den Schlangensprüchen einige weitere Götter auf, die nur eine untergeordnete Rolle bei der Bekämpfung der Schlangen spielen, wie z.B. der Gott Min, der in PT 283 § 424a-b erwähnt wird: "Unas streckt fürwahr diesen seinen linken Daumen gegen dich aus. Er versetzt (*wdj*) damit einen Schlag (*sẖt*) wegen des Min der Steinbrucharbeiter (?, *jkjw*), o Räuber, raube nicht (*j jṯ m jṯ*)". Christian Leitz[1] interpretiert diesen Spruch dahingehend, daß Min schützend eingreifen soll, wenn ein Steinbrucharbeiter mit dem Meißel (in seiner linken Hand) Steine bricht und plötzlich auf eine Schlange stößt. Min ist als Gott der Ostwüste belegt, wie auch als Herr der dortigen Steinbrüche im Wâdi Hammâmât und Wâdi el-Gasûs[2]. Der Gott Min wird ebenfalls in den magischen Sprüchen gegen Schlangen auf der Metternichstele (Zeile 86)[3] angerufen: "O Min, Herr von Koptos, gib Atem dem Kranken, so soll dir Atem gegeben werden". Da Min zuvor selbst von einer Schlange gebissen wurde, handelt es sich hier wieder um eine typische gegen eine Gottheit gerichtete Drohung: Wenn du hilfst, dann wird auch dir geholfen.

Der ursprünglich aus dem Libanon stammende, nur für das Alte Reich belegte Gott in Rindergestalt mit Namen Chaitau[4] (vergleiche PT 322 § 518d) tritt ebenfalls im Zusammenhang mit Sprüchen auf, die die Wüste und Steinbrüche (Tura?) erwähnen, wie PT 282 § 423c: "Chaitau, *ḥknw*-Öl, dein angesehener Stier hier, der dies gegen ihn (wohl die Schlange) getan hat". In PT 238 § 242c wird der Gott auf vergleichbare Weise genannt: "Halskragen (?, *nbw*) und *ḥknw*-Öl, Chaitau, es ist dein Rind, das angesehene. Das, was gemacht wird, ist (als Revanche?) für das, was er (die Schlange?) macht".

Der dritte in den Schlangensprüchen relativ unbedeutende falkengestaltige Gott ist Hemen[5], dessen Kultort Hefat interessanterweise mit einer Schlange geschrieben wird

---

[1] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 416; vgl. McFarlane, *Min*, S. 253-255 für Min in den Pyramidentexten.

[2] Vgl. Gundlach in *LÄ* IV, 137f (s.v. *Min*) sowie ders. in *SAK* 8 (1980), S. 107ff.

[3] Sander-Hansen, *Metternichstele*, S. 48.

[4] S. zu dieser Gottheit Stadelmann in *LÄ* I, 902 (s.v. *Chaitau*), Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 408 mit weiterer Literatur und S. 415 sowie Schneider in *FS Śliwa*, S. 215-220, der Chaitau mit dem semitischen Gott ᶜAṯtaru identifizieren möchte. Stadelmann macht geltend, daß die Erwähnung des Chaitau in den Pyramidentexten nicht als Beleg für eine Verehrung des Gottes in Ägypten herangezogen werden kann, da in den Schlangensprüchen, wie z.B. in Zaubertexten des Neuen Reiches, "obskure vorderasiatische Dämonen" eingesetzt worden sein können, "um die magische Wirkung zu erhöhen".

[5] Zu diesem Gott des 3. oberägyptischen Gaues vgl. Stadelmann in *LÄ* II, 1117 (s.v. *Hemen*), die von ihm nicht erwähnte, jedoch noch nützliche Publikation von Vikentiev, *Hemen*, S. 67-74, Vandier, *Moᶜalla*, S. 8-

und der in dem anscheinend nicht eigentlich als Schlangenspruch anzusehenden[1] PT 231 § 235a-b als Bekämpfer des Nilpferdes genannt wird: "Dein (des feindlichen Nilpferdes) Knochen ist eine Harpune (geworden), und du wirst (damit) harpuniert. Die (feindlichen) *jb*-Herzen sind aufgehalten (*ḏr*). Die Bogenleute (*jwn.tjw*), die inmitten von *Mtꜣ* sind, sind niedergeworfen (*sẖr*). Das ist Hemen". Sowohl Torgny Säve-Söderbergh wie bereits Kurt Sethe gingen davon aus, daß in dieser Textstelle eine Identität zwischen dem Gott Hemen, der hier als Bekämpfer von allem Bösen als Horus auftritt, und dem Verstorbenen als Harpunierer des Nilpferdes vorliegt. Bereits die Erwähnung eines Festes des "Harpunierens des Nilpferdes" auf dem Palermostein (Eintrag für die 1. Dynastie, Zeile 3, Nr. 8) sowie Darstellungen in den Totentempeln von Sahure und Pepi II.[2] lassen vermuten, daß das Nilpferd schon im Alten Reich mit allem Bösen und Seth als dem Verursacher desselben in Verbindung gebracht wurde. Das Nilpferd ist im Rahmen dieses Pyramidentextspruches anscheinend ebenfalls ein Symbol für die Feinde des Königs, die anschließend als *jwn.tjw* (Bogenleute) erwähnt werden[3].

IV.4.2 Hilfreiche Vögel und Naturerscheinungen

Außer den in den vorangehenden Kapiteln behandelten, den Verstorbenen bei der Schlangenbekämpfung bereits in ihrer Tiergestalt unterstützenden Gottheiten, wie Thoth als Ibis, Atum als Ichneumon und Mafdet als Wildkatze, führen die Schlangensprüche zudem einige Vögel an, bei denen es sich unter Umständen um Gottheiten handeln könnte[4]. Zunächst sind da die *ḏr.tjw*, die beiden Schwarzmilane[5] (*Milvus nigrans*) in PT 230 § 230a-b zu nennen: "Deine Giftzähne (*nšf.wj*) sind in der Erde, deine beiden Rippen sind in dem Loch. Spritze (*stj*, lit. gieße) das Wasser (*mw*, das Gift) aus, die beiden Schwarzmilane (*ḏr.tjw*) stehen dabei". Die gemeinhin die "beiden Weihen" genannten Vögel bezeichnen in den Pyramidentexten Isis und Nephthys, die beiden Schwestern des Osiris, die um ihn trauern. In diesem Spruch gewährleisten sie im Interesse des Verstorbenen, daß die Schlange ihr Gift restlos absondert, damit sie ihm nicht mehr gefährlich werden kann.

Einige der Schlangensprüche erwähnen in einer stereotypen Formulierung den *psḏt*-Pelikan (*Pelecanus* ?, die Unterart ist nicht näher bestimmbar): "Gefallen (*ẖr*) ist der Leib des Pelikans (*ḥm psḏt*)[6] ins Wasser (*mw*)". Nach Christian Leitz soll das

---

13, 148 und 157-159, ders. in *RdE* 10 (1955), S. 73-79, besonders S. 74f und Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 404 mit n. 52.

[1] S. den Kommentar bei Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 404.

[2] Für beide Angaben vgl. Säve-Söderbergh, *Hippopotamus Hunting*, S. 19 und S. 29. Behrmann, *Nilpferd* I, Dok. 112b spricht sich zurückhaltend gegen die Identifizierung Nilpferd-Jagd und "Tötung der Feinde" in diesem Dokument aus. Für eine dazu gegensätzliche Interpretation vgl. Altenmüller in *BSEG* 13 (1989), S. 16-19.

[3] Säve-Söderbergh, *Hippopotamus Hunting*, S. 29-33 und Sethe, *Komm.* I, S. 202-205. Für die Identität der *jwn.tjw* (*jwn.wt*) als Nomaden aus Nubien oder im Alten Reich auch aus dem Sinai bzw. der Ostwüste vgl. ebenfalls Meurer, *Nubier*, S. 20 n. 5 mit weiterer Literatur und ergänzend Steindorff in *FS Griffith*, S. 364-368.

[4] Für natürliche Freßfeinde der Schlangen vgl. allgemein Bauchot (Hrsg.), *Schlangen*, S. 172-179.

[5] So Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 401f mit Literaturangabe. Vgl. zusätzlich Störk in *LÄ* VI, 1167 (s.v. *Weihe*) und die Abbildungen bei Houlihan, *Birds*, S. 37 und als Freßfeind der Schlange Bauchot (Hrsg.), *Schlangen*, S. 173f.

[6] Vgl. zu dieser Übersetzung, statt "Gefallen ist die Majestät des Pelikans..." Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 392, 394 und 395f. Zu den Pelikanen s. ebenfalls Kapitel I.2.3.

laute Platschen des bei der Landung ins Wasser fallenden Pelikans die Schlangen erschrecken und vertreiben. Dies ist zum einen in PT 226 § 226a-b der Fall: "Gefallen (*ḫr*) ist der Leib des Pelikans (*ḥm psḏt*) ins Wasser (*mw*, Schlange (*ḥf3w*), kehre dich um (*pnʿ*)", und in PT 293 § 435a heißt es: "Der Leib des Pelikans (*ḥm psḏt*) ist in den Nil gefallen (*ḫr*). Wende dich ab (*jfn*), wende dich ab (*jfn*)". Zum Vergleich sei PT 383 § 671c erwähnt, in dem zugleich ein Wortspiel vorliegt: "Gefallen (*ḫr*) ist der Leib des Pelikans (*ḥm psḏt*) in diesen Nil (*Ḥʿpj pn*). Der du in *hpnn* bist, komme herbei!"; hier wird jedoch keine Schlange vertrieben, sondern eine unbekannte Person von einem ebenfalls unbekannten Ort herbeigerufen. In PT 387 § 680a-b heißt es endlich: "Gefallen (*ḫr*) ist der Große, gefallen (*ḫr*) ist der Leib des Pelikans (*ḥm psḏt*). O *hjw*-Schlange, bleibe liegen (*sḏr*)!". Ob Pelikane, welche üblicherweise von Fischen leben, sich ebenfalls von Schlangen ernähren ist nicht sicher. Jedoch können sie gelegentlich auch Wirbeltiere fangen, zu denen Schlangen durchaus zu rechnen sind[1].

Es bleibt noch ein dritter Vogel zu erwähnen, der Schlangen angreift, wie PT 732 § 2260 belegt: "O du, die der Ägyptische Geier (*3*) erschlägt (*ptpt*), *hpnw*-Schlange, *hjptj*-Schlange, *jmntj*-Schlange, dein Mund ///". Es handelt sich um den Ägyptischen Geier oder Schmutzgeier (*Neophron percnopterus*)[2], der sich anscheinend von Schlangen ernährt.

Die Sykomore (*nht*) erscheint in dem Schlangenspruch PT 299 § 444d dem Verstorbenen ebenfalls hilfreich, weil sie ihn vor den Angriffen der Schlangen schützt: "Die Sykomore des Unas ist seine Sykomore. Die 'Zuflucht' (?, *ḫtt*)[3] des Unas ist seine 'Zuflucht'". Bereits in Kapitel II.2.5.6 war der Sykomoren-Baum in PT 574 § 1485a-b als Beschützer des Verstorbenen gegen seine Feinde begegnet. Ebenfalls scheint die (Dorn)Akazie dem Verstorbenen in PT 294 § 436a-b Schutz vor Schlangen zu gewähren, wo er mit dem jugendlichen Horus identifiziert wird: "Unas ist Horus, der aus der (Dorn)Akazie hervorgekommen ist, der aus der (Dorn)Akazie hervorgekommen ist, dem befohlen worden ist: 'Hüte dich (*s3w ṯw*) vor der *rw*-Schlange!', zu dem der Befehl gekommen ist: 'Hüte dich (*s3w ṯw*) vor der *rw*-Schlange!'". Sobald der Verstorbene die Umgebung der Akazie verlassen hat, die ihn vor Angriffen von Schlangen schützte, muß er sich hüten.

Im Interesse des Verstorbenen wird zudem die Wüste als hauptsächlicher Lebensraum der meisten Schlangen angerufen, ihre Geschöpfe zurückzuhalten, damit sie dem Verstorbenen nicht gefährlich werden. PT 282 § 423a-b lautet: "O diese Wüste (*ḫ3st*)! Tura (?, *R-j3*, für *R3-3w*), das ist dein Steinbruch (?, *jkt*). Diese Wüste von Tura (?) gehört mir. Halskragen, *ḥknw*-Öl". PT 240 § 245b ist etwas deutlicher formuliert: "Gib die *hjw*-Schlange der Wüste (*ḫ3st*). Gleite davon (*sbn*)!". In PT 232 § 236b heißt es: "Du bist gewaschen (*jʿj*), o Wüste (*ḫ3st*), für mich, werde nicht (wieder) staubig (*ḫmw*)!". Christian Leitz[4] weist auf einige andere Texte hin, in denen Überschwemmungen und Regengüsse in Wüstentälern Schlangen ertränken sollen. Die Wüste soll sich in PT 232 also wohl von den Schlangen reinigen und nicht austrocknen ("Werde nicht staubig"), damit diese keine Lebensmöglichkeit mehr haben. Der bereits erör-

---

[1] Vgl. Jahn, *Der farbige Brehm*, S. 341.

[2] Vgl. Gardiner, *Signlist* G 1, Jahn, *Der farbige Brehm*, S. 251 und Houlihan, *Birds*, S. 39f.

[3] Vgl. zu dieser Interpretation ("Unterschlupf") Sethe, *Komm.* II, S. 225f. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 425 läßt den Begriff unübersetzt.

[4] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 405f mit weiteren Quellen.

terte Spruch PT 397 § 692c handelte ebenfalls davon, daß Schu eine Schlange ertränken sollte: "Ertränke (*ʿbš*) ihn, ertränke (*ʿbš*) ihn, o Schu, deine Arme mögen hinter Teti sein". In PT 285 § 426a-d soll nicht nur das wässrige Gift (*mwjj*) der Schlangen buchstäblich verwässert werden, sondern sie sollen durch Regenfälle ertrinken: "Deine beiden Gifttropfen (*nšs*) sind bei deinen beiden Giftdrüsen (*šs.wj*). Speie (*bš*) sie beide aus. Der Same (*mwjj*, das Gift) vermische (?, *jbẖ*) sich im Wasser (*mw*), o kriechende *jj*-Schlange. Mein Strick ist Seschau (*Sš3w*)[1], der Regen (*ḥwt*). Schlecht geht es der Kobra (als Folge des Regens), die Kehle meines *jb*-Herzens ist (aber) rein. Ich hebe die Messer empor (?, *jḥṯ(ṯ)=j jbn.w*). Bedroht ist die *rw*-Schlange im Wasser. Sehr weit ist die Kehle (meines ?) *jb*-Herzens, o Herrscher (?)".

IV.4.3 Instrumente zum Schlangenfang

Nur einige wenige Schlangensprüche können Hinweise auf die Verwendung bestimmter Hilfsmittel beim Schlangenfang geben, da die Schlangen in der Regel nur vertrieben oder getötet wurden. Ein Einfangen von Schlangen z.B. zur Giftgewinnung (für Pfeilgifte?)[2] oder zur ihrer Abrichtung (wie bei indischen Fakiren) ist in Ägypten wohl nicht belegt. Das Fangen könnte also nur dann sinnvoll sein, wenn sie etwa aus einem Haus oder Tempel entfernt werden sollten und man sie vor Ort nicht töten wollte. PT 228 § 228a-b und PT 290 § 431a-b weisen auf die Verwendung eines Ledersackes zum Fang der Schlangen hin[3]: "Ein Gesicht ist (feindlich) auf ein anderes Gesicht gefallen (*ẖr*), ein Gesicht hat ein anderes Gesicht gesehen. Das schwarz-grüne Leder (*jnm km w3ḏ*) ist dagegen herausgegangen. Es hat für sich den verschluckt (*ʿm*), den es verschlungen (*nsb*)[4] hat" und "Gefallen (*ẖr*) ist ein Gesicht auf ein Gesicht. Ein schwarzes Leder (*jnm km*) ist dagegen hervorgegangen. Es hat für sich den verschluckt (*ʿm*), den es für sich ergriffen (*jṯj*) hatte".

Christian Leitz[5] möchte bereits in diesen Sprüchen eine Anspielung darauf sehen, daß die Schlangen mit einem gegabelten Stock, einer Schlangengabel, im Nacken auf die Erde niedergedrückt werden, um sie ohne Gefahr packen und in einen Sack stecken zu können. Er führt dies ebenso für PT 231 § 235a an – dort identifiziert er das allgemein als Harpune angesehene *qs*-Gerät als Schlangengabel – und zugleich für PT 229 § 229a-b: "Dieses hier ist die Kralle (*ʿnt*) des Atum, die auf dem Wirbel des Rückenmarks der Nehebkau-Schlange ist". Zu dieser Annahme besteht jedoch kein Anlaß, denn diese Interpretation würde voraussetzen, daß in PT 229 nicht nur das Ichneumon des Atum gegen die Schlange vorgeht, sondern gleichzeitig ein technisches Hilfsgerät durch einen nicht genannten Menschen eingesetzt wird. Vermutlich ist in diesem Spruch nur das Eingreifen des Gottes Atum beschrieben (vergleiche Kapitel IV.4.1.5), kein Spruch der Pyramidentexte gibt explizit Auskunft über die Verwendung der Schlangengabel.

Einen weiteren Hinweis auf die Unschädlichmachung der Giftzähne einer Schlange mittels eines Hilfsgerätes kann PT 298 § 442c-443b geben: "Er (Re) wird deinen

---

[1] Zu diesem Gott als männliches Pendant (?) zur Göttin Seschat vgl. Bonnet, *Reallexikon*, S. 701.

[2] Vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 424 mit Hinweis auf Ranke, *Schlangenspiel*, S. 26 n.2.

[3] Vgl. den Kommentar von Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 398.

[4] Vgl. hierzu Sethe, *Komm.* I, S. 184, der *nsb* mit "auf die Zunge nehmen" übersetzt, Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 54 übersetzt in diesem Sinne mit "ablecken", vgl. dazu Kapitel II.3.2.8.

[5] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 389 und 399. Zu dem gegabelten Gerät vgl. Cherf in *ZÄS* 109 (1982), S. 86-97 und P. Bremner-Rhind (P. BM 10188), 23, 22 und 30, 5, wo Seth von diversen Göttern harpuniert wird.

Kopf abschneiden (*šꜥ*) mit diesem Messer, das in der Hand der Mafdet ist, die im [Lebenshaus ist], und er zieht (*sṯꜣ*) die (Zähne), die in deinem Mund sind, aus und zapft (*sšr*) deinen Samen (*mtwt*, das Gift) ab mit diesen vier Riemen, die im Dienste (*jmj-ḫt*, lit. im Gefolge bzw. hinter) der Sandale des Osiris waren". Es handelt sich dabei wohl um stabile Lederriemen.

Abschließend sei nochmals auf das Hinrichtungsgerät (*šmst*)[1] der Göttin Mafdet in PT 230 § 230c hingewiesen: "Dein (der Schlange) Mund ist verschlossen (*tmm*)[2] von dem Hinrichtungsgerät (*šmst*), der Mund des Hinrichtungsgerätes (*šmst*) ist verschlossen (*tmm*) durch Mafdet". Das Hinrichtungsgerät der Göttin Mafdet köpft die Schlange und verschließt auf diese Weise ihren Mund, so daß sie den Verstorbenen nicht mehr beißen kann.

IV.4.4 Schlangen als Vernichter anderer Schlangen

In den Schlangensprüchen der Pyramidentexte wird mehrfach beschrieben, wie ein und dieselbe, aber auch verschiedene Schlangenarten sich gegenseitig bekämpfen oder beißen. Es scheint fast so, als würden sie mit diesem Verhalten dem Verstorbenen helfen, der durch diesen Kampf der Schlangen untereinander unbehelligt seines Weges ziehen kann[3].

In PT 230 § 233a heißt es z.B.: "Eine *nꜥw*-Schlange wird von einer *nꜥt*-Schlange gebissen (*psḥ*), und eine *nꜥt*-Schlange wird von einer *nꜥw*-Schlange gebissen (*psḥ*)". Männchen und Weibchen dieser Gattung beißen sich gegenseitig vielleicht während eines Paarungsaktes[4]. In PT 226 lautet § 225a wie folgt: "Eine *nꜥw*-Schlange wird umschlungen (*šnj*) von einer (anderen) *nꜥw*-Schlange". Es könnte sich hierbei um einen Konkurrenzkampf unter Männchen handeln[5]. PT 284 § 425d und PT 394 § 690 beschreiben den Kampf einer anderen Schlangenart, indem diese Schlangen sich gegenseitig verschlingen: "Jene *rw*-Schlange ist im Innern dieser *rw*-Schlange" und "Eine *rw*-Schlange ist hinter einer *rw*-Schlange"; der letztere Satz soll wohl eine Verfolgung beschreiben. Die Vertreter einer dritten Schlangenart kämpfen selbst dann noch miteinander, wenn sie bereits im Magen eines Ibis gelandet sind, der die beiden Kämpfer verschluckt hat, ein Zeichen dafür, daß sie während ihres Kampfes unaufmerksam und wehrlos waren; so heißt es in denselben Sprüchen PT 284 § 425e und PT 394 § 690 (Fortsetzung): "Die beiden *kꜣ*-Schlangen kämpfen (*ꜥḥꜣ*) im Innern des Ibis" und "Die beiden *kꜣ*-Schlangen sind jetzt im Ibis". Obwohl die *kꜣ*-Schlangen "Stiere", und die beiden davor genannten *rw*-Schlangen "Löwen" heißen, haben diese martialischen Namen den Schlangen nichts genützt. Die *kꜣ*-Schlangen kämpfen in zwei weiteren Sprüchen (und mehrfach in CT 885 (VII, 94ff)) noch gegen eine andere Schlangenart, wie PT 289 § 430a zeigt: "Es fällt (*ḫr*) eine *kꜣ*-Schlange wegen einer *sḏḥ*-Schlange, es fällt (*ḫr*) eine *sḏḥ*-Schlange wegen einer *kꜣ*-Schlange" und PT 727 § 2254a-b wird durch einen Zusatz ergänzt: "Die *kꜣ*-Schlange fällt (*ḫr*) wegen der

---

[1] Vgl. Kammerzell, *Panther*, S. 59 n. 15 mit Literatur sowie Helck in *LÄ* II, 1219 (s.v. *Hinrichtungsgerät*).

[2] Vgl. Ward in *Orientalia* 31 (1962), S. 402f und Leitz in *GM* 100 (1987), S. 51, der in Ableitung von *tmm* für *tmm (t)* die Bedeutung "Schlangenfessel" annimmt.

[3] Natürliches Vorbild für diese Sprüche könnte sein, daß Schlangen sich in der Natur sowohl innerhalb der eigenen Art gegenseitig fressen, wie auch die Vertreter anderer Arten, vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 409 mit n. 54 sowie Bauchot (Hrsg.), *Schlangen*, S. 175-177.

[4] Vgl. zu dieser Interpretation Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 403. Zur vorliegenden Form des Kehrsatzes s. Firchow, *Stilistik*, S. 118.

[5] Vgl. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 389.

sḏḥ-Schlange und die *sḏḥ*-Schlange fällt (*ḫr*) wegen der *kꜣ*-Schlange, die furchtsam gemacht (*sḥm*) wird wegen dessen, was sie gesehen hat". Was dieser letzte Zusatz bedeuten soll, ist nicht ganz klar, er liefert zwar die Begründung für den Fall der Schlange, ist aber nicht recht verständlich – die Schlange muß etwas gesehen haben, was sie nicht hätte sehen dürfen.

In PT 239 § 243a verschlingt schließlich die *ḥḏt*-Schlange die *wrt*-Schlange: "Die *ḥḏt*-Schlange ist hervorgekommen, und sie hat die *wrt*-Schlange verschluckt (*ʿm*). Die Zunge der *ḥḏt*-Schlange hat die *wrt*-Schlange verschluckt (*ʿm*), ohne daß die Zunge gesehen wurde"[1]. Kurt Sethe[2] möchte diesen Spruch politisch als Sieg von Oberägypten über Unterägypten interpretieren und geht von einer sekundären Verwendung als Schlangenzauber aus. Bei diesem Spruch wird es sich jedoch ebenfalls um exakte Naturbeobachtungen handeln, wenn auch ein Bezug zu realpolitischen Begebenheiten nicht völlig auszuschließen ist.

Weiterhin soll nicht verschwiegen werden, daß drei Schlangensprüche tatsächlich dem Verstorbenen wohlgesonnene und hilfreiche Schlangen zu beschreiben scheinen. Ebenso wie die Erde und ihre Götter dem Verstorbenen gegenüber hilfreich (vergleiche Kapitel II.2.5.3) wie feindlich (vergleiche Kapitel I.4.1) auftreten konnten, so gilt dies gleichermaßen für Schlangen(-Dämonen), welche z.B. als Wächtergottheiten im Jenseits auftraten[3]. In PT 379 § 666a-b heißt es nun: "O ihr zwei Schwachwerdenden (*fnn.wjj*), ihr zwei Schwachwerdenden, o ihr zwei sich Erhebenden (*ṯnn.wjj*), ihr zwei sich Erhebenden, die ihr den *mtj*-Strick des Gottes bildet (lit. macht): Schützt (*sꜣ*) den Teti, damit er euch schützt (*sꜣ*)!". Christian Leitz[4] schlägt vor, daß es sich hier um diejenigen Schlangen handelt, welche nach späterer Vorstellung die Sonnenbarke ziehen. Er führt zum Vergleich eine Stelle des Pfortenbuches an: "Re sagt zu ihnen[5]: O Götter, die ihr über die Dat gebietet und den 'Doppelstrick' tragt als die, welche Lebenszeit abmessen, möget ihr den 'Doppelstrick' packen und die Lebenszeit abmessen, die auf ihm ist. (...) Möget ihr die Bas meiner Feinde vernichten, die ihr der Vernichtungsstätte überwiesen habt, damit sie die Schetit nicht sehen. Das Kollegium ist es, das die Feinde vernichtet"[6]. In PT 379 würde dieser Strick aus zwei Schlangen gebildet sein. Im Pfortenbuch repräsentiert er den "Zeitvorrat" der Lebenszeit des Sonnengottes. Leitz schlägt vor, daß in PT 379 der Verstorbene mit dem jugendlichen Sonnengott (als Horuskind) identifiziert wird, so daß der tote König von den Lebenszeit-Schlangen geschützt werden soll, das Pfortenbuch erwähnt immerhin die Bedrohung durch die Bas der Feinde des Königs, welche vernichtet werden sollen. Zudem soll der Verstorbene mit einem langen Leben ausgestattet sein und von den Schlangen geschützt werden, wie er seinerseits die Schlangen schützen soll.

Der als nächstes zu behandelnde Spruch ist PT 332 § 541a-c: "Teti ist das, der aus der *mḥn*-Schlange hervorgekommen (*prj*) ist, Teti ist hervorgekommen (*prj*) in seinem Gluthauch, indem er sich umwendet. Teti ist davongegangen, ihr beiden Himmel,

---

[1] Zu dieser bei einigen Schlangenarten auftretenden Besonderheit s. Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 408.

[2] Sethe, *Komm.* I, S. 219.

[3] Vgl. zu dieser Ambivalenz der Schlangen Zandee, *Death*, S. 100 (zu Nehebkau) und zu den Türwächtern in Schlangengestalt *ibid.*, S. 101 sowie zum positiven Auftreten von Schlangen(dämonen) Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 390f.

[4] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 427.

[5] Den zwölf Göttern, die die Lebenszeit-Schlange mit dem Namen "Doppelstrick" (*mtwj*) tragen.

[6] Nach Hornung, *Buch von den Pforten* II, S. 138-140, 5. Stunde, 31. Szene.

Teti ist hervorgekommen, ihr beiden Erden". Raymond O. Faulkner[1] übersetzt in § 541a *prj* zwar negativ: Der Verstorbene "entkommt" der Schlange; der Verfasser sieht für diese Interpretation jedoch keine Grundlage, es handelt sich bei PT 332 nicht um einen typischen Schlangenspruch. Die *mḥn*-Schlange[2] ("Ringelschlange") ist im Gegenteil dem Verstorbenen (Osiris) und dem Sonnengott wohlgesonnen, so umgibt sie z.B. im Amduat den Sonnengott schützend in der Unterwelt (ab der 7. Stunde), oder sie nimmt seine Feinde in ihrer Umschlingung gefangen[3]. In PT 332 scheint sie den Verstorbenen ebenso schützend zu umgeben, bevor er aus ihrem Leib hervorkommt und anschließend zum Himmel aufsteigt. Dieser Spruch ist im Sinne von Peter A. Piccione[4] dahingehend zu interpretieren, daß hier die Wiedergeburt des Verstorbenen aus dem Leib der Schlange beschrieben wird, auch dies spricht gegen eine negative Konnotation dieser Schlange.

Zuletzt bleibt in diesem Kapitel PT 292 § 433a-b zu erörtern: "Du bist die *tkk*-Schlange. Du bist die *jkn-hj*-Schlange, die herankommt. Das, an was du herankommst, gehört dir, o *jkn-hj*-Schlange". Christian Leitz[5] ist der Meinung, daß es sich bei diesem Spruch um die Beschreibung der Wächterfunktion der *jkn-hj*-Schlange handelt, der alles, was sich ihr nähert, gehört, also wohl auch die "Angreifende", die *tkk*-Schlange. Es handelt sich bei diesem Spruch um einen regulären Schlangenspruch, daher ist es in der Tat auffallend, daß er keinerlei Abwehrzauber o.ä. gegen die Schlangen beinhaltet, zumal sowohl die *tkk*-Schlange, als auch die *jkn-hj*-Schlange in anderen Sprüchen abgewehrt werden, vergleiche PT 279 § 420a-b und PT 733 § 2261 für die *tkk*-Schlange bzw. PT 238 § 242a-b für die *jkn-hj*-Schlange. Allerdings äußert sich der zuletzt genannte Spruch ebenfalls sehr zurückhaltend über die Gefährlichkeit respektive die Vertreibung der *jkn-hj*-Schlange.

IV.4.5 Die Vernichtung der Schlangen durch den verstorbenen König

Wie bereits gegenüber Seth (vergleiche Kapitel II.2.5.7) zeigt sich der Verstorbene auch gegenüber den Schlangen durchaus nicht hilflos. Er tritt dabei außerordentlich selbstbewußt auf und geht weniger mit Drohungen als mit Taten gegen sie vor, indem er sie schlägt, zertritt, mit dem Messer bedroht und ihnen den Kopf abschneidet. Seine Macht erlangt er aufgrund seiner Legitimation durch die Identifikation mit Horus (PT 294, PT 388, PT 390), welcher als Harpunierer des Nilpferdes und Gegner des Seth, der Bekämpfer von allem Bösen schlechthin ist, und ebenso mit Chentiirti (PT 519), mit Geb (PT 296) oder mit Mafdet (PT 297, PT 384, PT 385, PT 390), die alle ebenfalls aktiv gegen Schlangen vorgehen[6]. Es fällt dabei gleichwohl auf, daß der verstor-

---

[1] Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 107.

[2] Vgl. Helck in *LÄ* IV, 3 (s.v. *Mehen*), Kaplony in *FS Ägyptisches Museum*, S. 121f, S. 135 mit n. 90, Leclant in *FS Zandee*, S. 82-84 und vor allem Piccione in *JARCE* 27 (1990), S. 43ff mit weiteren Belegen aus den Pyramiden- und Sargtexten. *Contra* Piccione, *ibid.*, S. 48 ist es für PT 332 § 541a nicht sinnvoll, von einem *mḥn*-Brettspiel statt der *mḥn*-Schlange auszugehen.

[3] Vgl. Ritner in *JNES* 43 (1984), S. 219f mit Verweis auf CT 495 (VI, 77) und Piccione in *JARCE* 27 (1990), S. 44.

[4] Piccione in *JARCE* 27 (1990), S. 49.

[5] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 421; er will aber scheinbar die *tkk*-Schlange und nicht die *jkn-hj*-Schlange als Wächterschlange ansehen, was dem Verf. nicht ganz einleuchtet.

[6] Solche Identifikationen mit Göttern im Kampf gegen Schlangen sind ebenso typisch für spätere Zaubersprüche, vgl. z.B. P. Ramesseum X (2, 1), Gardiner, *Ramesseum Papyri*, S. 13, wo eine Identifikation mit Re, Geb und Horus (Chentiirti) stattfindet.

bene König nur in wenigen Fällen aus eigener Machtvollkommenheit die Schlangen vernichtet. Im folgenden sollen in gebotener Kürze die verschiedenen Vorgehensweisen des Verstorbenen gegen die Schlangen beschrieben werden.

Die typischste Vernichtungsmethode ist das Zertreten der Schlange. Dazu heißt es in PT 240 § 244b: "Der Rinderhirte des Horus, er ist getreten (*ẖnd*). Unas ist getreten (*ẖnd*) auf den, der zur Stadt des Horus gekommen ist". In PT 378 § 664a-c tritt er ebenfalls wohl eher versehentlich auf eine Schlange, hier identifiziert mit dem Horuskind: "Teti ist (nämlich) auch Horus, ein kleines Kind, dessen Finger in seinem Mund ist. Weil Teti ein Kind war, ist er auf dich getreten (*ẖnd*), wäre Teti erfahren gewesen, wäre er nicht auf dich getreten (*ẖnd*)". In PT 390 § 685c-686b werden gleich mehrere Handlungen des Verstorbenen beschrieben: "Dieser Fuß des Teti, den er auf dich setzt, ist der Fuß der Mafdet, und dieser Arm des Teti, den er auf dir ruhen läßt, ist die Hand der Mafdet, die im Lebenshaus ist. Teti schlägt (*sẖ*) in dein Gesicht, so daß dein Geifer (*nẖ*, das Gift) fortläuft". Wenn in PT 284 § 425c der Hausbewohner, also wohl der Verstorbene (in der Pyramide?), vom Tausendfuß geschlagen wird, dann folgt daraus: "Geschlagen (*ḥwj*) wird der Tausendfuß von dem Hausbewohner". PT 283 § 424a-b verkündet: "Unas streckt fürwahr diesen seinen linken Daumen gegen dich aus. Er versetzt (*wdj*) damit einen Schlag (*sẖt*) wegen des Min der Steinbrucharbeiter (?). O Räuber, raube (*jṯj*) nicht". In PT 297 § 440a-d heißt es ferner: "Die Hand des Unas ist über dich gekommen, o *n3šwt*-Schlange hier, über dich gekommen als Mafdet, die Erste des Lebenshauses. Sie schlägt (*ḥwj*) dir in dein Gesicht, sie krallt nach deinen Augen" und PT 384 § 672a-c stellt fest: "Diese Hand des Teti ist gegen dich gekommen. Die Hand der großen *ṯṯt*-Fesslerin (wohl Mafdet, vergleiche Kapitel IV.4.1.6) ist im Lebenshaus. Den sie ergreift (*nḏr*), er wird nicht leben, den sie schlägt (*sẖ*), sein Kopf wird nicht angeknüpft bleiben". PT 385 § 676b-c entwickelt diesen Gedanken weiter: "Wenn Teti seinen Arm rührt (lit. nimmt, *jṯj*) gegen dich, dann wirst du sterben (*m(w)t*), und (auch) wenn der Arm des Teti dich losläßt, dann wirst du (doch) nicht leben". PT 389 § 682c-e identifiziert den Verstorbenen erneut mit Mafdet: "Teti ist die große Jungfrau (*ḥwnt wrt*, in Heliopolis), wen Teti sieht, der wird nicht leben, und auf wen das Gesicht des Teti fällt (*ẖr*) (sein Blick), dessen Kopf wird nicht angeknüpft sein". Zusätzlich enthält der Spruch PT 385 in § 677d-678a die Aussage: "Die Finger des Teti, die auf dir befindlichen, sind die Finger der Mafdet, die im Lebenshaus ist, und du spuckst (*tf*). Falle (*ẖr*)! Wende dich um (*jfn*)! Kehre dich um (*pnʿ*)!". Auch in PT 234 § 238b fordert der Verstorbene die Schlange auf: "Weiche (*ḥmj*) zurück vor mir, *ḥknt*-Schlange, mit ihren zwei Gesichtern". Die gleiche Aufforderung enthält PT 227 § 227b-c: "*hpnw*-Schlange, ich sage dieses zu dir, *ẖsr-nṯr*(?)-Skorpion, ich sage dieses zu dir: Kehr dich um (*pnʿ*), schlüpfe (*ẖbẖ*) in die Erde, ich habe dieses zu dir gesagt!". In § 227a desselben Spruches greift der Verstorbene zudem zum Messer: "Ich schneide (*ḥsq*) den Kopf ab, große schwarze *k3*-Schlange". In PT 499 § 1070b droht er ebenfalls mit dem Messer: "Liege auf dem Rücken (*sṯ3s*)! Hüte dich (*s3w ṯw*)! Stehe (*ʿḥʿ*) wegen meines Messers!" und in PT 285 § 426d sagt er: "Ich hebe die Messer empor (?, *jḥṯ(ṯ)=j jnb.w*). Bedroht (*sw*) ist die *rw*-Schlange im Wasser". In diesen Zusammenhang gehört es ebenso, wenn es vom Verstorbenen in PT 299 § 444e heißt: "Wen Unas findet auf seinem Weg, den ißt (*wnm*) er für sich auf, Stück für Stück!".

Es sind schließlich zwei weitere Sprüche zu nennen, die Reaktionen des Verstorbenen auf Angriffe von Schlangen beschreiben, der eine ist PT 230 § 231a-c: "O Re, Unas hat die Erde gebissen (*psḥ*), Unas hat Geb gebissen (*psḥ*). Unas hat den Vater dessen, der ihn gebissen (*psḥ*) hat, gebissen (*psḥ*). Diese *s*-Schlange ist es, die Unas

gebissen (*psḥ*) hat; obwohl Unas sie nicht gebissen (*psḥ*) hat". In diesem Spruch kommt die ambivalente Rolle des Geb zum Ausdruck, der als Vater der Schlangen dafür verantwortlich gemacht wird, daß die Schlangen den Verstorbenen beißen. Dieser wehrt sich dagegen, indem er seinerseits den Gott Geb beißt. In PT 291 § 432a-b heißt es mit zweifacher Wiederholung des Satzes: "Dein Jubel ist vertrieben (*dr*), du heller (Loch-)Bewohner (*bꜣꜣ ḥḏ*), von dem, der dem *fnṯ*-Wurm (eine Made) entkommen (*prj*) ist". Mit der Umschreibung gegen Ende des Satzes ist der Verstorbene gemeint (vergleiche Kapitel III.2.5), der die Schlange hier ihres Triumphes beraubt, denn ebenso wie er den Maden der Verwesung entkam, kann er zugleich den Schlangen erfolgreich entkommen.

IV.5 Schlußbetrachtung

Christian Leitz hält als Hauptergebnis seiner Studie über die Schlangensprüche der Pyramidentexte[1] fest, daß die in diesen Sprüchen behandelten Schlangen für den Verstorbenen keine feindlichen Dämonen, sondern vielmehr Wächtergottheiten[2] darstellen sollen, welche Feinde des Verstorbenen abzuwehren haben und aufgrund ihrer potentiellen Gefährlichkeit ihrerseits durch magische Sprüche in Schach gehalten, gebannt, keinesfalls jedoch vernichtet werden sollen. Christian Leitz gibt für diese Annahme drei Gründe an. Zum ersten die Anbringungsorte der Schlangensprüche auf dem Westgiebel der Sargkammer (nur bei Unas) und der Ostwand der Vorkammer. Einige weitere Sprüche finden sich isoliert am Eingang zur Vorkammer, so daß die gesamte Grabanlage geschützt ist[3]. Zum zweiten ist er der Ansicht, daß die seiner Meinung nach relativ selten belegte physische Vernichtung der Schlangen immer nur angedroht, nie aber tatsächlich vollzogen worden sei (zu diesem Argument weiter unten). Als drittes und Hauptargument führt er an, daß Schlangen von der in funerären Texten weit verbreiteten Verstümmelung aller für den Verstorbenen potentiell gefährlichen Tiere in der Hieroglyphenschrift angeblich grundsätzlich ausgenommen seien. Er erklärt diese Unversehrtheit der Reptilien entgegen anderen Vorschlägen[4], daß die Schlangen ohnehin keine Gefahr für die Nahrungsversorgung darstellen würden, damit, daß sie im Falle einer Verstümmelung ihrer vermuteten Wächterfunktion nicht mehr nachkommen könnten. Dieses dritte Argument von Leitz ist jedoch mit größter Vorsicht zu betrachten, denn die Annahme, daß Schlangen grundsätzlich nicht verstümmelt wurden, ist nur für die Pyramiden von Unas und Teti zutreffend[5], und zwar aus dem einzigen Grund, weil dort überhaupt keine Tierhieroglyphen verstümmelt wurden.

[1] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 390f.

[2] Schlangendämonen als Wächtergottheiten sind tatsächlich häufig belegt, vgl. die Literaturangaben bei Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 390f.

[3] In den späteren Pyramiden beschränken sich die Schlangensprüche auf die Ostwand der Vorkammer mit vereinzelten Sprüchen am Eingang zum Serdab. Für weitere Angaben vgl. Osing in *MDAIK* 42 (1986), S. 135f mit n. 17 und Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 389f mit n. 42.

[4] So z.B. Edel, *Altägyptische Grammatik* I, S. 31, § 69 und Kahl in *SAK* 28 (2000), S. 128.

[5] Vgl. für Unas z.B. Piankoff, *Pyramid*, Pl. 68-70 und für Teti Leclant in *L'égyptologie en 1979* II, S. 33. Bei Teti werden zwar viele Tierhieroglyphen unterdrückt oder ersetzt, dazu gehören jedoch nicht Schlangen und Löwen.

Entgegen der Äußerungen von Christian Leitz, der sich auf eine einschlägige Studie von Pierre Lacau stützt[1], ergibt sich bei Überprüfung der Originalpublikationen von Gustave Jéquier[2] für die Pyramiden Pepis II. und der Königin Neith ein anderes Bild für die Behandlung der Schlangenhieroglyphen. Auf den Umzeichnungen der Tafeln ist deutlich zu erkennen, daß bei *Namen* von Schlangen die Determinative in Schlangengestalt grundsätzlich verstümmelt sind, indem die Körper der Schlangen in zwei Teile geschnitten wurden. Alle anderen Schlangenhieroglyphen (wie die Lautzeichen *ḏ* und *f*) sind von dieser Verstümmelung jedoch nicht betroffen. Pierre Lacau verwies darauf, daß sowohl in religiösen Texten des Mittleren Reiches als auch in privaten Grabinschriften der 6. Dynastie die Lautzeichen *ḏ* und *f* verstümmelt sein können[3]. In den Pyramiden von Pepi II. und Neith wurden dagegen die in Schlangensprüchen beschworenen Schlangen, aber auch nur diese, bewußt durch die angedeutete Vernichtung unschädlich gemacht. Dies widerspricht der These von Christian Leitz, welcher in diesen Schlangen Wächterdämonen sehen wollte. Die umfangreiche Untersuchung von Pierre Lacau, die tatsächlich nicht in allen Punkten zuverlässig ist[4], gibt weiterhin zu Recht an, daß in den Pyramiden von Unas und Teti keinerlei Tierhieroglyphen unschädlich gemacht wurden[5]. Mutilationen treten erst ab Pepi I. auf[6], wo die Schlangendeterminative der *Namen* von Schlangen nicht verstümmelt, sondern *unterdrückt* wurden[7]. Bei den in der Textedition von Kurt Sethe veröffentlichten

---

[1] Lacau in *ZÄS* 51 (1913), S. 49, ähnlich Edel, *Altägyptische Grammatik* I, S. 35, § 81. Edel, *ibid.*, S. 31, § 69 und Kammerzell in *LÄ* VI, 1359-1361 (s.v. *Zeichenverstümmelung*) unterscheiden unter dem Oberbegriff "Unschädlichmachung" die folgenden Möglichkeiten: 1. Ersetzung (Substitution), 2. Verstümmelung (Mutilation) und 3. Unterdrückung (oder Deletion, Tilgung).

[2] Z.B. Jéquier, *Monument funéraire* I, Pl. XIV und ders., *Neit*, Pl. XXVII.

[3] Lacau in *ZÄS* 51 (1913), S. 56f.

[4] Die Angabe von Lacau in *ZÄS* 51 (1913), S. 36, daß bei Pepi II. "Löwe" – *rw* immer alphabetisch ohne Determinativ geschrieben wurde ist nicht korrekt, vgl. Jéquier, *Monument funéraire* I, Pl. XIV, Zeile 1055+60, wo ein in zwei Hälften zerschnittener Löwe zu sehen ist. Lacau, *ibid.*, S. 49 gibt zudem an, daß die Hieroglyphe des Skorpions verstümmelt wurde, indem der Schwanz mit dem Giftstachel fehlt. Dies stimmt ebenfalls aus zwei Gründen nicht, 1. theoretisch: Von den Schlangensprüchen führen nur PT 227 § 227b und PT 230 § 234a Skorpione an. Beide Sprüche sind bei Unas belegt, bei dem Tierhieroglyphen – wenn vorhanden – nie verstümmelt wurden. PT 227 ist außerdem bei Pepi II., Jéquier, *Monument funéraire* I, Pl. XIV, Zeile 1055+63 in der gleichen Art und Weise ohne Verstümmelung aufgezeichnet. Es handelt sich im übrigen immer um den Wasserskorpion (Familie Nepidae), der anstelle des Stachels am Hinterleib ein (aufgespaltenes) Atemrohr besitzt; vgl. Gardiner, *Signlist* L 7 und jetzt Spieser in *RdE* 52 (2001), S. 251-253. Bei Pepi I. ist die entsprechende Stelle zerstört, Berger el-Naggar, et al., *Textes*, Pl. IX, P/A/E, Col. 33; vgl. jedoch *ibid.*, Col. 12 für dieselbe Hieroglyphe. Der Tausendfuß wird bei Pepi I. wie der Skorpion nicht verstümmelt, *ibid.*, Col. 36; 2. praktisch: Die Überprüfung der entsprechenden Determinative in der Textausgabe bei Sethe und auf den Photographien z.B. bei Piankoff, *Pyramid*, Pl. 68-70 bestätigen den theoretischen Befund.

[5] Vgl. unterstützend die Textausgabe von Sethe, für Unas z.B. die Tafeln bei Piankoff, *Pyramid*, Pl. 68-70 und für Teti Leclant in *L'Égyptologie en 1979* II, S. 33.

[6] Lacau in *ZÄS* 51 (1913), S. 36ff: Säugetiere wurden erst ab Pepi I. verstümmelt; S. 41: Vögel wurden nie verstümmelt (einige Vögel bei Teti jedoch unterdrückt, Leclant in *BSFE* 58 (1970), S. 14f); S. 42ff: Fische wurden immer unterdrückt. Vgl. ebenfalls Pierre in *FS Leclant* I, S. 302-305. Die Verstümmelung der Hieroglyphen (z.B. Löwe und Stier) fand bei Pepi I. wie folgt statt: Die Hieroglyphe wurde vollständig graviert, dann jedoch der hintere Teil des Tieres wieder zugeputzt, nur der vordere Teil blieb auf diese Weise sichtbar und wurde mit Farbe gefüllt, vgl. Sethe, *Pyramidentexte* IV, S. 124f, § 154, Leclant in *BSFE* 58 (1970), S. 15f und die Abbildung bei Labrousse, *Pyramides des reines*, S. 56, nachdem die Füllung herausgefallen ist, außerdem Berger el-Naggar, et al., *Textes*, S. 136-138.

[7] Leclant in *BSFE* 58 (1970), S. 15f, ders. in *CRAIBL* 1977, S. 277 und 282, Fig. 4 und jetzt Berger el-Naggar, et al., *Textes*, S. 136-138.

Schlangensprüchen der Pyramide Merenres I. scheinen ebenfalls alle entsprechenden Schlangenhieroglyphen systematisch unterdrückt worden zu sein. Auch diese Vermeidung spricht ebenfalls gegen eine Funktion der Schlangen als Wächter.

Da die Argumente von Christian Leitz entkräftet werden konnten, möchte der Verfasser vielmehr davon ausgehen, daß die Schlangensprüche der Pyramidentexte der Abwehr und Vernichtung gefährlicher Schlangen(-dämonen) dienten[1]. Dafür sprechen ebenfalls die oben beschriebenen Anbringungsorte in der Pyramide. Selbst wenn die Schlangensprüche ursprünglich für einen diesseitigen Verwendungszweck geschaffen wurden (vergleiche die Einleitung IV.1), dienten sie mit ihrer Anbringung in den Grabkammern jetzt dem Schutz des verstorbenen Königs gegen Schlangen auf seinen Wegen zum und im Himmel, sowie in der Unterwelt.

Darüber hinaus möchte der Verfasser hier zugleich die Hypothese aufstellen, daß in den Schlangensprüchen etliche Hinweise darauf vorliegen, daß die Schlangen in enger Verbindung mit Seth standen und als Manifestationen dieses Gottes angesehen wurden. Im folgenden sollen die Gründe referiert werden, die den Verfasser bewogen haben, Seth als Ursache und Verursacher des Bösen – denn Apophis existierte im Alten Reich noch nicht[2] – mit Schlangen in Verbindung zu bringen und als Herrn und Gebieter der Schlangen anzusehen, bis hin zu einer Identifikation derselben mit ihm[3]. Als interessante Nebenbemerkung wäre festzuhalten, daß die Vernichtung des Apophis in späterer Zeit, wie sie Erik Hornung und Andreas Brodbeck[4] beschreiben, deutliche Züge der Behandlung von Schlangen in den Schlangensprüchen der Pyramidentexte trägt: "Er wird 'bezaubert' und seiner Kraft beraubt, der gelähmte Apophis wird gefesselt, zerstückelt, verbrannt und 'vernichtet'". Es ist nach Erachten des Verfassers durchaus möglich, hier eine Übertragung von Gedankengut aus den Pyramidentexten zu vermuten.

Grundsätzlich ist festzuhalten, daß nirgendwo in den Pyramidentexten eine Schlange als Seth bezeichnet oder der Gott Seth mit einer Schlange determiniert bzw. direkt identifiziert wird. Dennoch zielen etliche Sprüche auf eine enge Beziehung zwischen dem Gott Seth und Schlangen hin[5]. Hierfür ist zuerst das *Verhalten* bzw. die *Gefähr-*

---

[1] Vgl. in diesem Sinne Osing in *MDAIK* 42 (1986), S. 132ff.

[2] Vgl. Hornung / Brodbeck in *LÄ* I, 350-352 (s.v. *Apophis, Gott*).

[3] Vgl. Kees in *ZÄS* 57 (1922), S. 106 und ders. in *ZÄS* 59 (1924), S. 70 für *Nbḏ* als Bezeichnung des Seth, als Herrn der Schlangen und Dämon der Finsternis sowie Feind des Sonnengottes als schlangengestaltiger Urgott. Vgl. zudem die Identifikation der gefährlichen Wüstentiere (Schlangen, Skorpione, etc.) mit Seth bei Ritner, *Mechanics*, S. 128 n. 583 und S. 160 n. 743 sowie Griffiths, *Conflict*, S. 39: "That Seth has his chthonic affinities is undeniable. It may well be, as Schott (*Mythe*, S. 69) has suggested, that he is the unnamed enemy *who is come forth from the earth* and is associated with serpents hostile to Horus-King"; Griffiths verweist zugleich auf PT 385 § 673b-c: "Horus spannt seine neun Bogen gegen diesen Geist, der aus der Erde gekommen ist, mit abzuschneidendem (*šꜥ*) Kopf, mit abzustutzendem (*ḥꜣk*) Schwanz"; vgl. auch Schott, *Mythe*, S. 85 und 87: Die Schlange wird vermenschlicht und als Verkörperung des Staatsfeindes gedacht. Vgl. ebenso Borghouts, *Textcorpus und Wörterbuch*, S. 157f: Schlangen wurden auf Veranlassung (von höheren Wesen) geschickt.

[4] Hornung / Brodbeck in *LÄ* I, 351 (s.v. *Apophis, Gott*).

[5] *Contra* Ward in *JNES* 37 (1978), S. 29 mit n. 36, der von einer solchen Identifizierung erst in der Spätzeit ausgeht. Schott, *Mythe*, S. 68f ist jedoch ebenfalls der Meinung, daß Seth schon in den Pyramidentexten mit Schlangen identifiziert wird. Man beachte zudem PT 277 § 418a: "Horus ist wegen seines Auges gefallen (*ḫr*), der Stier ist wegen seiner Hoden gestürzt (*sbn*)". Der "Stier" der Version von Unas wird bei Teti durch den Namen des Seth ersetzt. Es handelt sich bei diesem Text um einen Schlangenspruch, der in § 418b mit der Aufforderung: "Falle (*ḫr*)! Gleite davon (*sbn*)!" abgeschlossen wird. Daher wird es sich hier wahrscheinlich um eine *kꜣ*-Schlange handeln, die über den *kꜣ*-Stier mit Seth identifiziert wurde.

lichkeit der Schlangen zu untersuchen. Zunächst sei nochmals auf Kapitel II.2.3.5 hingewiesen, in dem die Giftigkeit des Speichels des Seth behandelt wurde. PT 593 § 1628c lautet wie folgt: "...und sie (die große Götterneunheit, Geb und Nut) haben verhindert, daß er (Seth) seinen Speichel (*jsd*) gegen dich verspritzt (*ꜥꜣꜥ*)". In diesem Zusammenhang wurde bereits vermutet, daß hier der Speiakt einer Speikobra (*Naja mossambica pallida*) beschrieben wurde[1]. In Kapitel IV.3.1 wurde die Wirkung und Neutralisierung des Schlangengiftes, welches meist als *mtwt* (Sperma), aber auch als *tf* (Speichel) bezeichnet wird, behandelt. Die Giftwirkung des Speichels wie auch des Spermas – die Identität wurde wohl aufgrund der ähnlichen Farbe und Konsistenz beider Körperflüssigkeiten hergestellt[2] – ist für die Schlangen wie für Seth als Gott der Zeugungskraft, mit dem (neben Min) auch die Lattichpflanze mit ihrem milchigweißen Saft assoziiert wurde[3], hinreichend belegt. Der etwa in die 20. Dynastie zu datierende magische Papyrus Louvre 3237 enthält einen Zauberspruch, der wie folgt beginnt (Zeile 1): "O der wie Seth ist, Uräus, das böse Reptil, dessen Speichel eine Flamme ist"[4]; mit diesem Speichel (lit. "Wasser in seinem Mund", *mw m rꜣ=f*, vergleiche auch das *mw* für Schlangengift in PT 230 § 230a-b) ist selbstverständlich das brennende (*sḏt*, vergleiche PT 242 § 247a) Gift der Schlange gemeint, die hier mit Seth verglichen wird. Der etwa gleichaltrige Papyrus Louvre 3239 äußert sich fast gleichlautend (Zeile 8-10)[5]: "Zurück! Wende deinen Kopf ab Seth, Uräus, böses Reptil, dessen Speichel eine Flamme ist, nähere dich nicht den Gliedern des Gottes". In Zeile 21 wendet sich der Sprecher außerdem im gleichen Zusammenhang gegen das Gefolge (*smꜣjj*) des Seth. Auch in diesem Papyrus wird durch das abwehrende "Zurück!" und die Aufforderung, sich nicht dem Gott zu nähern, die Abwehr einer Giftschlange beschrieben. Die Schutzsprüche der beiden Papyri ähneln sehr den Schlangensprüchen der Pyramidentexte. Der Speichel des Gefolges des Seth wurde ebenfalls als Gift angesehen, wie z.B. in PT 154 § 92c-d und PT 570 § 1460b-c, wo das Gefolge des Seth beschuldigt wird, das Horusauge ausgespuckt (*bš*) zu haben. Das Verb *bš* kann dabei wiederum direkt mit dem ausgespienen Gift einer Schlange verbunden werden, wie PT 285 § 426a zeigt.

Nach Ansicht von Lothar Störk[6] handelt es sich bei der *kꜣ*-Schlange (PT 298 § 443c und PT 299 § 444b) und der *ḥb-ḥnn*-Schlange (PT 388 § 681d) um Phallustiere, deren Phalluscharakter für ihr Wesen existentiell prägend ist, so daß in dieser Hinsicht und in Hinblick auf die Ähnlichkeit von Sperma, Speichel und Gift ebenfalls eine Verbindung zu Seth besteht. Im P. Brooklyn 47.218.48 + 85 (1, 25 – 2, 1)[7] heißt

---

[1] Vgl. hier den Rudolf Anthes zugestoßenen Unfall mit dieser Giftschlange, beschrieben in *GM* 62 (1983), S. 93f.

[2] Vgl. zudem die Überlegungen zur allgemeinen Giftigkeit von Körperausscheidungen im Verständnis der Ägypter in der Einleitung von Kapitel II.2.3.5. Für die nicht sichere Bedeutungstrennung von Gift und Speichel als Ausscheidung der Schlange vgl. auch Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 388 sowie Ritner, *Mechanics*, S. 76. Für das Gift von Tieren als Sperma des Seth s. auch Te Velde, *Seth*, S. 38f.

[3] S. die Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth, P. Chester Beatty I = P. BM 10681, recto XI, 8-11, wo Isis das Sperma des Horus auf das Lieblingskraut des Seth, den Lattich (*ꜥbw*) streicht, damit Seth es ißt; vgl. dazu Germer in *SAK* 8 (1980), S. 87. Auch Zandee in *ZÄS* 90 (1963), S. 154 stellt dazu fest: "In mancher Hinsicht erinnert Seth an Min".

[4] Chassinat in *RecTrav* 14 (1893), S. 11 und 13: *swt mj Stš jꜥrt ḏdft bjn (t) mw m rꜣ=f m sḏt*, vgl. auch Goyon in *BIFAO* 75 (1975), S. 351.

[5] Chassinat in *RecTrav* 14 (1893), S. 14-16.

[6] Störk in *GM* 8 (1973), S. 42.

[7] Sauneron, *Traité d'ophiologie*, S. 19-21 mit n. 12 und weiteren Informationen.

es zudem, daß die *ḥnp dšrt*-Schlange aus dem Phallus des Seth hervorgekommen ist, sie wird ebenfalls mit seinem Sperma identifiziert.

In der Folge der Ermordung des Osiris durch Seth wurde der Getötete als der "Müdegemachte" (*sb(ȝ)g*) bezeichnet (vergleiche Kapitel II.2.3.6). In PT 230 § 230d-231b heißt es: "Gebissen (*psḥ*) ist der Müdegemachte (*sb(ȝ)g*) von der *nʿw*-Schlange[1], O Re, Unas hat die Erde gebissen (*psḥ*), Unas hat Geb gebissen (*psḥ*). Unas hat den Vater dessen, der ihn gebissen (*psḥ*) hat, gebissen (*psḥ*)". Studiert man unter dem Gesichtspunkt, daß die Ermüdung des Osiris in diesem Spruch durch den Biß der Schlange verursacht worden sein könnte, die Publikation von Christian Leitz über die Schlangennamen in ägyptischen und griechischen Giftbüchern[2], so lassen sich interessante Parallelen mit der Wirkung des Giftes bestimmter Schlangen feststellen. Bereits für die *nkj*-Schlange hält der Brooklyner Schlangenpapyrus (§ 25 (2, 1-2)) fest, daß der Gebissene schwach (*bȝg*) wird. Besonders wichtig ist jedoch die für Bisse der Uräusschlange (*Naja haje*, der Brooklyner Papyrus bezeichnet sie als *ḥfȝw ʿȝ n ʿȝpp* (*sic*)) konstatierte Wirkung, daß ein Gebissener Schlafanfälle erleidet, einhergehend mit Muskelschwächen (Schlaffheit des Körpers, der Augenlieder und der Nackenmuskulatur, so daß der Kopf nach vorne fällt) sowie Bewußtlosigkeit. Als eine der vier giftigsten ägyptischen Schlangen wirkte ihr Biß in der Regel tödlich. Der Müdegemachte ist nach Leitz[3] im Brooklyner Schlangenpapyrus zudem eine gängige Bezeichnung für eine von Schlangen gebissene Person. Selbstverständlich beschreibt die Bezeichnung des Osiris als "Müdegemachten" nicht automatisch die Wirkung des Bisses einer mit Seth zu identifizierenden Schlange, es ist jedoch sehr gut möglich, daß hier bestimmte Vorstellungen mit Beobachtungen aus der Natur verknüpft wurden und in Gedanken mitschwangen.

Die griechische Abhandlung über Schlangen des Nikander, die nach Ansicht von Serge Sauneron wie die anderen griechischen Schlangenbücher durch die ägyptischen Quellen beeinflußt ist[4], hält an einer Stelle darüber hinaus fest, daß die von Christian Leitz als Kleinasiatische Bergotter (*vipera (Daboia) xanthina*) identifizierte Schlange das Blut des Gebissenen ausschlürft[5]. Diese nicht dem natürlichen Verhalten der Schlange entsprechende Beschreibung erscheint in Hinblick auf Kapitel II.2.3.4 (Das Trinken des Blutes des Osiris durch Seth) ebenfalls in einem neuen Licht. In TB 1[6] heißt es zudem von Schlangen in Rosetau, daß sie von den Leibern der Menschen leben und ihr Blut schlürfen (*ʿnḫjjw m ḥʿ.w n rmṯ sʿmjjw m snf=sn*). Einer der 42 Totenrichter in TB 125 (72) heißt "Blutfresser" und der Krokodilsgott *Pȝ-ʿḏȝ* wird u.a. "Der das Blut schlürft von dem, der seinen Weg überschreitet" genannt[7].

In Kapitel II.3.1 wurde außerdem bereits für die Pyramidentexte gezeigt, daß Seth die Unruhe in die Welt gebracht hat. Wenn es nun auf dem Propylon des Tempels des Chons in Karnak aus der Zeit Ptolemäus III. heißt, daß es zu Zeiten der acht Urgötter kein Unrecht im Lande gab, kein Krokodil raubte und es "...keinen Schlangenbiß zur

---

[1] Für eine mögliche Identifikation der *nʿw*-Schlange mit der Speikobra (*Naja mossambica pallida*) in PT 230 vgl. den Kommentar von Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 401.

[2] Leitz, *Schlangennamen*, S. 38, S. 57 und ebenso S. 123.

[3] Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 402, vgl. z.B. Sauneron, *Traité d'ophiologie*, S. 20 mit n. 9 (§ 24 (1, 25-2, 1)).

[4] Vgl. Sauneron, *Traité d'ophiologie*, S. 212f..

[5] Leitz, *Schlangennamen*, S. 122.

[6] Naville, *Totenbuch* I, Tf. V, Kapitel I B, 5-6.

[7] Vgl. Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 13.

Zeit der urzeitlichen Götter" gab (*n jsft ḫnt tꜣ n jṯj.n msḥ tm psḥ.n ḥfꜣw m hꜣw nt nṯr.w pꜣw.tjw*), dann kann dies unter der Voraussetzung, daß Seth für alles Unheil in der Welt verantwortlich gemacht wurde – und dies gilt sicherlich zumindest für die religiösen Vorstellungen der Spätzeit –, ebenso bedeuten, daß Seth als Unruhestifter und Herr der Wüste sowie der Schlangen auch diese Plage über die Menschen in die Welt brachte[1].

In Kapitel IV.3.4 wurde wiederum herausgearbeitet, daß Episoden aus dem Horus-Seth Mythos für die Schlangensprüche einige Bedeutung haben. Daher verwundert es nicht, daß die in einigen Sprüchen deutlich bezweckte physische *Vernichtung* der Schlangen[2] – vergleiche Kapitel IV.3.3 und besonders PT 538 § 1302a-c – an die Vernichtung des Seth als Schlachtrind erinnert (Kapitel II.2.4.2): "Zurück (*ḥꜣ=k*), *ng*-Schlange, du sollst sterben (?, *ngꜣ*; statt *jgꜣw*). Dein Kopf ist in der Hand des Horus und dein Schwanz in der Hand der Isis, und die Finger Atums sind an deinem Gehörn". Neben der Vernichtung des Seth in seiner Gestalt als Rind kann ebenso das typische Zertreten[3] einer Schlange (meist geschehen durch Horus wie z.B. in PT 240 § 244a-b, PT 299 § 444a-b, PT 378 § 663a-664c und PT 388 § 681a-e) an die Vernichtung des Seth erinnern. In PT 356 § 578b-d heißt es in diesem Zusammenhang von Geb gegen Seth: "Geb hat seine Sandale (*ṯbt*) auf den Kopf deines Feindes (*ḫft(j)=k*, Seth) gesetzt, der sich vor dir fürchtet (*ḥmj*), und dein Sohn Horus hat ihn geschlagen (*ḥwj*) und er hat ihm sein Auge wieder fortgenommen (*nḥm*), indem er es dir gegeben hat".

Auch jüngere Textbelege stellen einen Zusammenhang zwischen Seth und Schlangen her, wie z.B. ein anderer ebenfalls stark mythologisch befrachteter Spruch auf einem Statuenschrein (Miniatur-Serdab) des Ameniseneb in Paris, Louvre E. 25485 aus dem Mittleren Reich, in dem die *rrk*-Schlange magisch beschworen wird. Joris F. Borghouts belegt ausführlich die Identifikation dieser Schlange mit Seth[4].

In den Pyramidentexten wurde in PT 391 § 687a die Vernichtung einer Schlange durch den Befehl: "Auf deine Seite (*ḥr gs=k*)!" ausgedrückt. Dieses für eine Schlange singulär belegte Aufforderung erinnert an dieselbe in Kapitel II.2.3.3 behandelte Umschreibung der Ermordung des Osiris durch Seth, zugleich jedoch in PT 485 C (Sethe = Faulkner 485 B) § 1035b-c an die Hinrichtung des Seth (als Schlachtrind) durch Geb oder Horus: "Ich (Geb oder Horus) bin dieser, der seine (des Seth) Beine gebunden (*qꜣs*) hat und der seine Arme gefesselt (*qꜣs*) hat und der ihn auf seine Seite legte (*wdj ḥr gs=f*) in *Tꜣ-rw*". Man vergleiche dazu CT 373 (V, 35h-i): "It means that the outcast, the son of Nut, has fallen on his side and that his breath has been taken away...". In PT 730 § 2258 wird zudem ein Krokodil aufgefordert: "Auf dein Gesicht, Krokodil..." (*ḥr ḥr=k*). Dasselbe Vokabular verwendet eine Sequenz in dem von Jean-

---

1 Vgl. *Urk.* VIII, 81 (Nr. 95k), Sethe, *Amun*, S. 63, § 125 und Vázquez-Presedo, *Elemente*, S. 21.

2 Vgl. auch Westendorf in *ZÄS* 92 (1966), S. 131, der die Göttin Mafdet in Hinblick auf die Sprüche der Pyramidentexte als "Henkerin" der Schlangen bezeichnet. Er möchte die Aufgabe der Schlangensprüche allgemein in der Vernichtung von Feinden des Verstorbenen ansehen.

3 Das Zertreten der Feinde unter den Füßen ist in anderen Texten nicht auf bestimmte Feindgruppen beschränkt, stellt für die Pyramidentexte jedoch keine geläufige Vorstellung dar. Nur wenige Sprüche äußern sich in dieser Hinsicht, vgl. z.B. PT 368 § 637a-b und vor allem die Einleitung von Kapitel II.2.4.1.

4 Borghouts in *FS Westendorf* II, S. 703-716, besonders S. 715. Vgl. zu diesem Schrein den hieroglyphischen Text bei Vandier in *FS Schott*, S. 121-124 und den Kommentar bei Altenmüller in *La Magia in Egitto*, S. 141f, sowie Osing in *MDAIK* 42 (1986), S. 135 n. 17.

Claude Goyon[1] publizierten Seth-Vernichtungsritual, dem "Buch zum Schutz der *nšmt*-Barke des Gottes" (P. New York, MMA 35.9.21, 33, 1). Der Leichnam des Osiris soll auf dieser Barke zur Nekropole von Abydos transportiert werden. Dort wird direkt der Gott Seth angeredet: "Falle auf dein Gesicht! Schaue nicht auf den Leichnam!" (*ẖr ḥr ḥr=k m nw r ẖ3t*). Wenn in PT 280 § 421b und PT 288 § 429b die Schlangen zusätzlich aufgefordert werden, ihr Gesicht hinter sich zu wenden oder auf den Weg zu richten, und eben nicht auf den verstorbenen König, dann liegen auch hier gedankliche Parallelen vor. Es ist daher anzunehmen, daß diese Vorstellungen über große Zeiträume hinweg alle in Verbindung miteinander stehen.

Bereits Siegfried Schott[2] war zudem der Meinung, daß in PT 242 § 247a-b die Vernichtung des Seth, des Herrn von Ombos, in Schlangengestalt beschrieben wird: "Gelöscht (*3ḫm*) ist die Flamme (*sḏt*), keine Flamme (*tk3*) (gemeint ist die Schlange) kann gefunden werden in dem Haus dessen, der Ombos besitzt, und keine beißende (*psḥ*) Schlange, die überall im Haus ist, indem sie beißt (*psḥ*) und sich in ihm verbirgt (*jmn*)".

Ergänzend zur Vernichtung des Seth in Schlangengestalt machen einige Schlangensprüche Angaben zur *Abstammung* ('Genealogie') der Schlangen, die wiederum ihre Verwandtschaft zu bzw. Identität mit Seth offenbaren, wie z.B. in dem Schlangennamen *s3-t3* ("Sohn der Erde") und der Nennung des Erdgottes Geb als ihren Vater[3] (vergleiche Kapitel IV.4.1.7). So heißt es in PT 395 § 691b: "Hüte dich (*s3w ṯw*) vor deinem Vater, der Osiris erzeugt hat, *s3-t3*-Schlange, hüte dich (*s3w ṯw*) vor *Ḏ*ʿ*mw*". Damit wird deutlich, daß hier nur der Bruder des Osiris, Seth, mit der Schlange identifiziert werden kann[4]. Es lassen sich darüber hinaus in den Sargtexten und im Totenbuch weitere Hinweise auf eine Verbindung des Gottes Seth mit der Erde bzw. den verschiedenen Erdgöttern finden. In CT 573 (VI, 177b-c) wird der Name des Erdgottes Aker mit dem Sethtier determiniert[5] (vergleiche Kapitel I.4.1). Interessant ist außerdem TB 96 (3-4), der ebenfalls eine Verbindung zwischen Geb, Aker und Seth belegt: "Ich habe Seth befriedet durch den Speichel (*nḫḫ*) des Aker und durch das Rote (*dšrt*, Blut) in der Wirbelsäule des Geb". Des weiteren berichtet eine Variante von TB 94: "Bringe mir eilends Aker, in dem Seth ist" (*jn n=j sjn 3kr jmjj Stš*)[6]. In TB

[1] Goyon in *Kêmi* 19 (1969), S. 23ff, hier S. 28f mit Hinweis auf CT 312 (IV, 69g-70a und 73b). Vgl. das ebenfalls in P. New York, MMA 35.9.21 (27, 1-4) enthaltene Seth-Vernichtungsritual der "révélations du mystère des quatre boules", welches von Goyon in *BIFAO* 75 (1975), S. 349ff veröffentlicht wurde, hier heißt es S. 364-367: "Wenn du dich näherst, um Gewalt gegen den Körper des Gottes (Osiris, der im (Todes)schlaf liegt) zu tun, dann wird er Feuer (gegen dich) schleudern. Wenn du (Seth) dich aber nicht näherst, um Gewalt gegen den Körper des Gottes zu tun, dann wird er ruhig sein".

[2] Schott, *Mythe*, S. 69. Vgl. in diesem Sinne ebenso Ward in *JNES* 37 (1978), S. 30.

[3] Zu Geb als den "Herrn der Schlangen" vgl. Te Velde in *LÄ* II, 427 (s.v. *Geb*) und Westendorf in *FS Winter*, S. 267 mit Verweis auf Lanzone, *Dizionario* I, pl. CLIX, wo Geb mit Schlangenkopf dargestellt wird.

[4] So auch Mercer, *Pyramid Texts* IV, S. 70 (Excursus XVI).

[5] Sarg Cairo, CG 28118 (S1C): Hinter dem Sethtier folgt ein Götterdeterminativ (Gardiner, *Signlist* A 40); CT 366 (V, 27e) u.a. Sarg Cairo, CG 28083 (B1C) determiniert den Erdgott Aker mit einem Götterdeterminativ, dann kommt die Hieroglyphe *wḏ*ʿ (Gardiner, *Signlist* Aa 21), die ebenfalls Seth bezeichnet (vgl. Kapitel II.2.1), und danach erneut ein Götterdeterminatv, vgl. den Kommentar von Faulkner, *Coffin Texts* II, S. 7 n. 2. Kaplony in *FS Ägyptisches Museum*, S. 143 interpretiert im übrigen die in CT 105 (II, 112e) genannten Erdgötter (*3kr.w*) als Sethtiere und schreibt: "Sie gelten als Beutefänger (des Königs)". Wie er zu diesem so ohne weiteres nicht nachvollziehbarem Schluß kommt, gibt er allerdings nicht an.

[6] Für diese Übersetzung Zandee in *ZÄS* 90 (1963), S. 152 mit n. 12-13; dazu Naville, *Totenbuch* II (Varianten), S. 212 Quelle Pb. Vgl. jedoch die abweichende Übersetzung bei Hornung, *Totenbuch*, S. 186.

28 (18) wird von den "Höhlen (*tpḥ.wt*) des Seth" gesprochen, der hier offenbar als Erdgott aufgefaßt ist. Weiter führt Jan Zandee[1] CT 397 (V, 86c) an: "Ihre *š3*-Pflanzen sind das Haarbüschel, das sich auf dem Schwanz des Seth befindet" (*š3.w=s pw ḫbsj.t ḥr.t sd n Stš*), gemeint ist vermutlich der Pflanzenbewuchs der Erde, der als Körperprodukt des Seth in diesem Spruch als Material zum Bau einer Fähre dienen sollte; Pflanzen wurden im Ägyptischen bekanntlich allgemein als "Haar der Erde" (*šnj t3*) bezeichnet[2]. Abschließend läßt sich PT 356 § 581a-b hinzufügen: "Horus hat Seth gepackt (*nḏr*), und er hat ihn dir unter dich gegeben, damit er dich erhebt (*wṯs*) und damit er unter dir bebt (*nwr*)[3], wie die Erde bebt (*nwr*)". In dieser Textstelle wird Seth als Urheber von Erdbeben angesehen.

Zudem identifiziert PT 297 § 441b eine Schlange mit Seth unter Verwendung einer äußerst seltenen Angabe zur Mutter der Schlangen[4]: "Falle (*ḫr*), bleibe liegen (*sḏr*), gleite davon (*sbn*)! Deine Mutter Nut sieht dich!". In CT 885 (VII, 95) heißt es ebenso: "Beware, O blind one, for your mother Nut sees you; fall down, crawl away!". "Sohn der Nut" ist jedoch eine geläufige Bezeichnung für Seth[5]. Natürlich wird zugleich für den Verstorbenen als Osiris immer wieder die Sohnschaft von Nut betont, bei ihm steht dagegen zumeist die Nennung als Erbe des Geb im Vordergrund, eine Eigenschaft, die Seth nicht für sich in Anspruch nehmen kann[6]. Aus diesem Grund wird wohl sein Status als Sohn der Nut überdeutlich hervorgehoben und tritt sogar häufiger an die Stelle seines Namens, der ohnehin gern verschwiegen wurde (vergleiche Kapitel II.2.1). Besonders interessant ist es in diesem Zusammenhang, daß sowohl CT 85 (II, 51), als auch TB 149 (157-158, 10. Hügel) den Verstorbenen mit Nehebkau bzw. der *nʿw*-Schlange, dem "Stier der Nut" (*k3 Nwt*)[7] identifizieren. Eine Identifikation des Verstorbenen mit Seth, für den hier die Assoziation als "Stier seiner Mutter" – *K3-mwt=f* naheliegt, ist für die Pyramidentexte ebenfalls nicht ungewöhnlich[8].

Eine noch ungewöhnlichere Identifikation des Seth mit einer Schlange über den Weg der Familienverbindungen wird auf der 'statue propyhlactique' von Ramses III.

---

[1] Zandee in *ZÄS* 90 (1963), S. 152. Er stellt zudem fest: "Seth ist eine kosmische Kraft, die sich besonders in gewaltigen Naturphänomenen, wie Erdbeben und Unwetter offenbart".

[2] *WB* IV, S. 501f.

[3] Vgl. zu diesem Verb Cazemier in *JEOL* 25 (1977-1978), S. 81.

[4] So schon Westendorf in *ZÄS* 96 (1970), S. 148.

[5] Vgl. allgemein Te Velde, *Seth*, S. 28. Als Textbelege z.B. CT 373 (V, 35); P. Ramesseum IX (2, 5), Gardiner, *Ramesseum Papyri*, S. 13; ein Götterhymnus aus dem Mittleren und Neuen Reich, die älteste Niederschrift des Hymnus findet sich auf dem verlorenen Sarg L2Li des Vorlesepriesters Sesenebenef aus Lischt = CT 607 (VI, 220). Kees in *ZÄS* 57 (1922), S. 105 und Altenmüller in *MDAIK* 22 (1967), S. 10; zwei Stelen aus Deir el Medineh (z.B. Turin cat. 1514 = 50057, 19. Dynastie), Vandier in MDAIK 25 (1969), S. 192; das Seth-Vernichtungsritual des "Buches zum Schutz der *nšmt*-Barke" (frühester Beleg Ramses II., P. New York, MMA 35.9.21 (38, 10-12)), Goyon in *Kêmi* 19 (1969), S. 60f; eine Statue des Penbast aus Dachla (21. Dynastie ?), Kaper in *FS Te Velde*, S. 232; die kleine Dachlastele (Oxford, Ashmolean Mus. 1894.107b, ca 22.-25. Dynastie)) und die große Dachlastele (Oxford, Ashmolean Mus. 1894.107, 22. Dynastie, Jahr 5 Scheschonqs III.), Osing in *MDAIK* 41 (1985), S. 229, P. Louvre 3129, Zeile 41f, *Urk.* VI, S. 26f und die Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth, P. Chester Beatty I = P. BM 10681, recto II, 1 und recto IV, 4.

[6] Als eine seltene Ausnahme s. PT 215 § 144b: "Du bist für Geb geboren, Seth". Aber auch hier wird er nicht als "Sohn" oder gar "Erbe des Geb" bezeichnet.

[7] Vgl. Zandee, *Death*, S. 99. In PT 260 § 316a wird Geb als der Stier der Nut bezeichnet, Geb kann jedoch nicht selbst die *nʿw*-Schlange in CT 85 sein.

[8] Vgl. die Aufstellung bei Barta in *JEOL* 20 (1967-1968), S. 45.

beschrieben, wo es heißt: "Verschwinde, Schwarzgesichtiger, werde blind, Weißäugiger, sich Windender. O Elender, hervorgekommen aus den Schenkeln der Isis, der meinen[1] Sohn Horus gebissen hat, gehe zur Erde, und dein Gift mit dir!". Bereits Étienne Drioton[2] interpretierte diese Beschreibung der Geburt des Seth, der nach anderer Überlieferung bekanntermaßen gewaltsam aus der Seite der Nut hervorbrach, als Indiz für seine Rolle als Bruder des Horus in diesem Text (vergleiche Kapitel II.4 zur Bruderschaft von Horus und Seth, deren gemeinsame Mutter (Isis) jedoch nie erwähnt wird). Dieselbe Statue überliefert bezeichnenderweise ebenfalls das erste Kapitel des sonst erst aus der Spätzeit überlieferten Apophisbuches (siehe P. BM 10188).

Siegfried Schott[3] wies darüber hinaus schon darauf hin, daß der Wechsel der Nephthys als Gemahlin des Seth mit der Skorpiongöttin Selket in einigen Pyramidentextsprüchen ebenfalls ein Anzeichen dafür ist, daß Seth "...einmal auch mit dem Gewürm der Erde in Beziehung gesetzt wurde".

Untersucht man das *Aussehen* der Schlangen sowie ihre *Bezeichnungen*, so ist es bedeutsam, daß im Brooklyner Schlangenpapyrus (P. Brooklyn 47.218.48 + 85) einige Schlangen als "Manifestation des Seth" (*ꜥḫꜥ=f n Stš*)[4] bezeichnet werden. Dies gilt für die *fjj ṯꜣj* (§ 31 (2, 7-8), die "männliche Viper"), die *ḥfꜣw ꜥrꜥr* (§ 32 (2, 8-9)) und in § 34 (2, 11) für eine Schlange, deren Namen verloren ist. Von der roten (*sic*) *ḥnpt*-Schlange (§ 24 (1, 25 – 2, 1)) heißt es, daß sie aus dem Phallus des Seth hervorgekommen ist (*pr=s m ḥn n Stš*, sie wird also mit seinem giftigen Sperma verglichen!)[5], und die *sdb*-Schlange (§ 20 (1, 21-22)), die zu den *ms.w Bdšt* – den schlangengestaltigen Urgötterfeinden des Sonnengottes – gehören soll, ist rot wie die *sḫtf*-Schlange des Seth. Allerdings ist der Vollständigkeit halber festzuhalten, daß im Brooklyner Schlangenpapyrus nahezu alle Schlangen als Manifestationen von Göttern (Geb, Horus, Re, Cheribakef, Sobek, Chons und Anubis) und Göttinnen (Hathor, Selket und Neith) neben Seth angesehen wurden. Die tödlich giftige Uräusschlange (*Naja haje*) wurde zudem als "Schlange des Apophis" (*ḥfꜣw ꜥꜣ n ꜥꜣpp*) bezeichnet.

William A. Ward konnte darüber hinaus zeigen, daß die *hjw*-Schlange der Pyramidentexte auch in die Sargtexte übertragen wurde, wobei die Särge aus Saqqara sie als Schlange weiterführen, während auf Särgen in El Bersheh der *hjw*-Esel an ihre Stelle tritt. Auf Särgen in Theben und Assiut werden beide Erscheinungsformen des Dämons genannt, jedoch nie auf demselben Sarg. Den *hjw*-Esel konnte Ward sicher als Erscheinung des Seth identifizieren, und zumindest in einigen Fällen ist es (z.B. aus Schreibungen) ersichtlich, daß dies wohl ebenso für die *hjw*-Schlange gilt[6]. So lautet CT 266 (III, 396) in der Übersetzung von William A. Ward: "I am Atum in his name of Ra[-Atum]; I am Min in his name of Min; I am *Hjw*, the Great One on his belly"

---

[1] Es spricht Osiris, oder vielleicht wie Drioton vermutet Re-Harachte bzw. Cheper, mit dem Ramses III. in dieser Statue identifiziert wird.

[2] Drioton in *ASAE* 39 (1939), S. 82f, neuvième formule (face postérieure, l. 26-28) und S. 85.

[3] Schott, *Mythe*, S. 69 n. 4. In PT 577 § 1521b nimmt jedoch nicht Selket, sondern Neith die Stelle der Nephthys ein.

[4] Vittmann in *WZKM* 81 (1991), S. 239 übersetzt diese Formulierung mit: "Sie (die Schlange) steht für Gott X".

[5] Vgl. Sauneron, *Traité d'ophiologie*, S. 20 n. 12 mit Literatur; er weist zudem auf den sethischen Charakter der Farbe Rot hin.

[6] Vgl. Ward in *JNES* 37 (1978), S. 29 und vor allem S. 30f sowie bereits Westendorf in *ZÄS* 96 (1970), S. 147f.

(*jnk hjw ꜥ3 ḥrj ẖt=f*). Faulkner[1] übersetzt den letzten Satz etwas anders: "I am [...] and the great monster is on his belly". Beide Autoren stimmen darin überein, daß eine Anspielung auf eine Schlange vorliegt, die sich auf dem Bauch kriechend fortbewegt, *Hjw* ist mit dem Determinativ eines Esels geschrieben.

Der Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe in Edfu (Edfou VI, 121)[2] erwähnt ebenfalls die Schlangengestalt des Seth: "Seth à fait sa transformation en serpent hurleur (*ḥf3w jw=f hmhm*) et est entré en terre, en un endroit où on ne le voit pas. Ra dit alors: '*B* s'est transformé en serpent hurleur...'". Seth flüchtet sich also als brüllende Schlange vor Horus in die Erde.

Es sei zudem festgehalten, daß in PT 276 § 417b die *sksk*-Schlange als *jmj-rd* "Widersacher" benannt wird, eine Bezeichnung, wie sie sonst in den Pyramidentexten für Seth vorbehalten ist (vergleiche Kapitel II.2.1).

Als Herr der Schlangen wird Seth wohl außerdem in dem Schlangenspruch PT 242 § 247a-b verstanden: "Gelöscht (*3ẖm*) ist die Flamme (*sḏt*), keine Flamme (*tk3*, d.h. Schlange) kann gefunden werden in dem Haus dessen, der Ombos besitzt, und keine beißende Schlange (*ḥf3w psḥ*), die überall im Haus ist, indem sie beißt (*psḥ*) und sich in ihm verbirgt (*jmn*)". Mit "Dem Haus dessen, der Ombos besitzt" wird wahrscheinlich der Tempel des Seth gemeint sein. Das Heiligtum des Seth soll selbst von Schlangen befreit werden und analog dazu das Grab des Verstorbenen.

Das *Gefolge des Seth* konnte offenbar ebenfalls als giftige Tiere, wie Schlangen, Skorpione, Krokodile (aber auch Löwen und Antilopen etc.) angesehen werden[3], wie der P. Ramesseum IX (2, 1-5) lehrt: "Book for freeing a house from the poison (*mtwt*) of any snake male or female (*ḥf3w nb nbt*): Back ye, fall ye upon your faces, rebels of night (*sic*) and day (*sbj.w nw grḥ hrw*), hooded ones with red (*sic*) coats (*dšr.w jns.w*, ?)[4], rebels in the midst of fighting, enemies (*sic*, *ḫftj.w*) makers of noise, originators of warfare, plotters of turmoil, confederates of that evil one the son of Nut (*sm3jjt nt ḏw pwjj s3 Nwt*)..."[5]. In diesem Spruch treten eine ganze Reihe von Charakterisierungen des Seth und seines Gefolges auf, wie sie in den vorherigen Kapiteln behandelt wurden. Ebenso bezeichnet die auf zwei Museen verteilte Stele Kopenhagen AEIN 974 und London BM 190 (Ptolemäerzeit) in einem Spruch zum Schutz des Hauses vor Schlangen, Skorpionen sowie Totengeistern und Schatten der Verstorbenen, etc. die giftigen Tiere als *jmj.w-ẖt Stš* (Fragment Kopenhagen Zeile 6)[6], und greift damit auf die typische Bezeichnung des Gefolges des Seth aus den Pyramidentexten zurück (vergleiche Kapitel II.2.2). Dies gilt ebenfalls für die magischen Sprüche zur Schlangenbekämpfung in P. Brooklyn 47.218.48 + 85 (2, 25), in denen erneut die *jmj.w-ẖt Stš* in einem Atemzug mit Schlangen genannt werden. Dieser Papyrus

---

1 Faulkner, *Coffin Texts* I, S. 203.

2 Vgl. hierzu Brugsch, *Sage*, S. 54, Roeder, *Urkunden*, S. 129f, Bonnet, *Reallexikon*, S. 709 und für die hier übernommene Übersetzung Derchain in *RdE* 9 (1952), S. 25 n. 6: Der Dämon *B*, bei dem es sich möglicherweise um Babi handelt, wird mit der *b*-Hieroglyphe (Bein, Gardiner, *Signlist* D 58) und dem Determinativ des Sethtieres geschrieben.

3 Vgl. De Buck / Stricker in *OMRO* 21 (1940), S. 55, Ritner, *Mechanics*, S. 160 n. 743 und Yoyotte in *Annuaire EPHE* 89 (1980-81), S. 45, der auf P. Bremner-Rhind 5, 2-3verweist.

4 Zu *jns* vgl. Alliot in *RdE* 10 (1955), S. 1-7.

5 Übersetzung von Gardiner, *Ramesseum Papyri*, S. 13.

6 Vgl. Koefoed-Petersen, *Stèles*, S. 52f und pl. 66 sowie Osing in *FS Kákosy*, S. 479 und Borghouts in *Textcorpus und Wörterbuch*, S. 156. Knoblauch soll hier den Begünstigten des Spruches schützen.

datiert sich selbst in die Regierungszeit Pepis II. Serge Sauneron[1] weist zwar darauf hin, daß das hohe Alter eine bewußte Fiktion ist, seiner Meinung nach spricht jedoch nichts dagegen, daß Teile der Sprüche bzw. Rezepte des Papyrus tatsächlich so alt sind.

Als einziger Sohn des Seth ist der Dämon Maga (*Mgꜣ*) bekannt, der als Krokodil angesehen wurde, wie z.B. der magische Papyrus Harris 501 (= P. BM 10042, IX, 13 + 18)[2] berichtet. Es ist durchaus naheliegend, daß der Schlangendämon Seth einen Krokodilsdämon zum Sohn hat, wobei diese Sohnesschaft nur bedeuten wird, daß die gefährlichen Tiere ein Produkt des Seth sind. Der Text des Sarges der Anchnesneferibre[3] berichtet zudem, daß ein Krokodil Osiris in der Nacht verwundet haben soll; hinter dieser Sage verbirgt sich wahrscheinlich eine Anspielung auf die Angriffe des Seth und seines Gefolges.

Mit den in diesem Kapitel zusammengestellten Belegen sollten genügend Beispiele aus den Pyramidentexten – sowie unterstützend aus späteren Zeiten – angeführt worden sein, aus denen eine mögliche Identität des Gottes Seth, zumindest jedoch eine sehr enge Verbindung desselben mit Schlangen hervorgeht. Dies bedeutet allerdings nicht, daß alle in den Schlangensprüchen abgewehrten und vernichteten Schlangen(dämonen) ausschließlich als Stellvertreter für Seth verstanden werden müssen. Es ist vielmehr davon auszugehen, daß die Feinde des Verstorbenen in mehr oder weniger enger Beziehung zueinander standen, und Schlangen ebenso wie Krokodile als von Seth geschickt angesehen werden können[4] (vergleiche dazu die Allgemeine Schlußbetrachtung).

---

[1] Sauneron, *Traité d'ophiologie*, S. 60f.

[2] Lange, *Magische Papyrus Harris*, S. 80f, Kákosy in *Bulletin Musée des Beaux Arts* 34-35 (1970), wieder abgedruckt in *Studia Aegyptiaca* VII, S. 222, Ritner in *JNES* 43 (1984), S. 216, Helck in *LÄ* III, 1133 (s.v. *Maga*) sowie Hopfner, *Plutarch* II, S. 222f und Te Velde, *Seth*, S. 150: Seth kann selbst *Mgꜣ* genannt werden. Zur Gefahr des Krokodils vgl. Zandee, *Death*, S. 192, B.12.b. und S. 194, B.12.l. P. BM 10042, VI, 4-9 enthält einen Zauberspruch gegen Maga, Borghouts, *Magical Texts*, S. 86f, Nr. 125.

[3] Sander-Hansen, *Anchnesneferibre*, S. 31f und Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 114 n. 1.

[4] Vgl. Borghouts in *Textcorpus und Wörterbuch*, S. 158: "Thus the world of magical spells, although for practical reasons best divided among corpora by us, testifies to some coherent Egyptian thinking about a network of ill-willing forces behind all these various dangers" und ergänzend Schott, *Mythe*, S. 70f. Für Krokodile als Boten des Seth s. Bonnet, *Reallexikon*, S. 393 und Te Velde, *Seth*, S. 150.



V Diesseitige Feinde des Königs

V.1 Einleitung

Es nimmt kaum wunder, daß die Pyramidentexte als Corpus von Texten, welche ausschließlich die jenseitige Existenz des verstorbenen Herrschers absichern sollten, nur eine Handvoll von Sprüchen aufweisen, die Aussagen über diesseitige Feinde des Herrschers enthalten. Der Verfasser teilt dabei die heute weit verbreitete Skepsis an Thesen, die davon ausgehen, daß Kriege oder Vereinigungskämpfe als historische Grundlage für die in ihrer überwiegenden Zahl religiös-mythologisch geprägten Pyramidentexte dienten[1]. Vor allem Kurt Sethe vertrat in vielen seiner Schriften diese Überzeugung[2], indem er tatsächlich geführte Kämpfe rivalisierender Gruppierungen oder Reiche (wie Unter- und Oberägypten) um die Herrschaft in Ägypten in den Pyramidentexten beschrieben sehen wollte. Bereits in Kapitel II.1 wurde darauf hingewiesen, daß selbst der mythische Kampf zwischen Horus und Seth nur unter großen Vorbehalten auf reale Geschehnisse bezogen werden kann.

V.2 Die Sprüche

Bei näherer Betrachtung der zu diesem Kapitel gehörenden Sprüche ist es auffällig, daß sich die entsprechenden Aussagen zu den selten genannten diesseitigen Feinden des Königs ausgesprochen vage verhalten, zumeist wird nur von "denjenigen" oder "allen" gesprochen, die etwas Bestimmtes gegen den Verstorbenen tun oder tun könnten. Die Bezeichnung "Feinde" (*ḫftj.w*) ist ebenfalls wenig konkret und paßt auf Götter wie Dämonen und Menschen. Es handelt sich jedoch bei dieser Zurückhaltung nicht um eine ungewöhnliche Besonderheit, bewußt allgemein gehaltene Formulierungen sind bereits z.B. in Kapitel III.1.5 bei der Behandlung von nicht näher zu identifizierenden Feinden oder in Kapitel I.2.2 ("Jeder Gott, der seinen Arm in den Weg strecken sollte...") bei Gottheiten begegnet. Bezweckt ist in diesen Fällen, möglichst allen in die jeweilige Kategorie fallenden, den Wünschen des verstorbenen Königs zuwiderhandelnden Individuen Strafen anzudrohen oder sie umfassend zu vernichten. Wohl aus diesem Grund wenden sich einige Sprüche der Sargtexte und des Totenbuches gemeinsam gegen dies- wie jenseitige Feinde des Königs, wie z.B. CT 507 (VI, 92p-93f): "May you (die Urzeitlichen?) prevent any evil opposition from issuing from the mouth of any god or goddess, or what men, gods, spirits or the dead may say they will do against me in this year, in this month, in this night or in this day, indeed for ever and ever...", ebenso wie TB 148 (27-36): "O Gottesväter und Gottesmütter, ihr auf Erden und ihr im Totenreich – möget ihr den Osiris NN bewahren vor jedem schlimmen Schaden, vor jener schmerzhaften und scharfen Nachstellung, vor jeder bösen und schlimmen Sache, die gegen mich (*sic*) gesagt oder getan wird von Menschen, Göttern, Seligen oder Verdammten an diesem Tag, in dieser Nacht, in

---

1 Daher werden hier keine Sprüche behandelt, wie z.B. PT 273-274 § 410a ("Er hat die Rote (Krone) gegessen (*wnm*), er hat die Grüne (Papyruskrone) verschlungen (*ʿm*)") und § 411a ("Unas ekelt (*fjw*) sich, wenn er das Ekelerregende verschlingt (*nsb*), das in der Roten (Krone) ist"). Sie stellen eindeutig die Beschreibung eines Machtgewinnes und kaum eines realen Sieges über Unterägypten dar.

2 Vgl. z.B. Sethe, *Komm.* I-V, *passim* und ders., *Urgeschichte*, *passim*. S. jedoch ebenfalls z.B. Kees, *Farbensymbolik*, S. 442.

diesem Monat, in diesem Halbmonat, in diesem Jahr oder seinen Teilen"[1]. Erik Hornung hielt bereits in seiner Dissertation treffend fest: "Die Grenze zwischen göttlichen und menschlichen Feinden ist ja nicht streng gezogen, und man bezeichnet beide mit den selben Ausdrücken"[2]. Die in diesem Kapitel behandelten Feinde können deshalb oftmals nicht eindeutig als dies- oder jenseitige Feinde identifiziert werden, oft gibt es mehrere Deutungsmöglichkeiten. Im übrigen ist es wichtig, festzustellen, daß sich Drohungen, wie sie in Kapitel I gegen potentiell feindliche Gottheiten gerichtet waren, in den Pyramidentexten nicht gegen Seth und auch nur äußerst selten (wenn überhaupt) gegen irdische Feinde wenden. Ein Grund für diese unterschiedliche Behandlung könnte sein, daß man irdische Übeltäter wesentlich leichter für ihre Taten zur Rechenschaft ziehen konnte als Götter, die der menschlichen Gewalt entzogen bzw. übergeordnet waren. Diese mußten daher mit vorbeugenden Mitteln der Magie abgeschreckt bzw. abgewehrt werden.

Verständlicherweise beschreiben Sprüche, die sich zu diesseitigen Feinden äußern, nicht die Behinderung des Himmelsaufstieges (wie bei den Gottheiten, Kapitel I) oder die Bedrohung der jenseitigen Existenz des Verstorbenen (wie bei Dämonen, Kapitel III). Es wird in ihnen statt dessen von diesseitigen, "irdischen" Verbrechen gegen die Majestät des Königs ausgegangen, dabei wird jedoch (noch) nicht von seiner Ermordung als größtem Verbrechen berichtet. Der Mord an Osiris, mit dessen Schicksal der Verstorbene untrennbar verknüpft wurde, ist ohnehin Seth vorbehalten (Kapitel II). Vielmehr wird vor allem eine Schädigung des Rufes des Verstorbenen in der Gestalt seines Namens befürchtet, der nach altägyptischen Vorstellungen ein Bestandteil der menschlichen Persönlichkeit war. Konkret ist an das Sakrileg der Majestätsbeleidigungen in der Form übler Nachreden, Schmähungen, oder anderer Äußerungen des Hasses gedacht. Möglicherweise mußte der Herrscher ebenfalls vor schwarzer Magie geschützt werden (vergleiche Kapitel II.2.3.8). Zumindest aus späteren Zeiten sind Beispiele all dieser Vergehen gegen den König aus dem täglichen Leben überliefert; man vergleiche zudem die soeben zitierten Sarg- und Totenbuchtexte[3].

Der im Sinne dieses Kapitels aussagekräftigste Spruch ist PT 23, der bereits von Jan Assmann in der Festschrift für Jean Leclant ausführlich behandelt wurde[4]. Jan Assmann wie schon Brigitte Altenmüller-Kesting[5] hoben hervor, daß der Spruch zum

---

[1] Man vgl. ebenso CT 277 (IV, 19b-20b), in dem allerdings keine lebenden Menschen erwähnt werden: "As for any god, any goddess, any spirit, or any dead, male or female, who shall open (?) his mouth against me this day, he shall fall to the execution-blocks, (to) the magic which is in my body, the sore flames which are on my mouth". S. außerdem CT 9 (I, 32-33): "As for anything evil which they may say or do against N in the presence of Geb, they (alle Götter) are against them and they will be against them".

[2] Hornung, *Nacht und Finsternis*, S. 69f.

[3] Für eine Auswahl solcher Vergehen vgl. Meurer in *Jerusalem Studies*, S. 307-321, besonders S. 310-312 für Majestätsbeleidigungen, etc.; Königsmord ist allerdings ebenfalls belegt (*ibid.*, S. 312f und Menu in *Méditerranées* 2 (1994), S. 55-70). Sainte Fare Garnot in *Journal de Psychologie* 41 (1948), S. 467 bezeichnet auch Verunstaltungen und Schmähungen des Namens (des Königs) als Attentate auf die Persönlichkeit eines Menschen, vgl. hierzu ebenso Assmann in *FS Leclant* I, S. 58 und ders. in *LÄ* V, 195, n. 19-23 und 197 (s.v. *Reden und Schweigen*), Brunner-Traut in *LÄ* I, 286f (s.v. *Anonymität (der Götter), E. Namenstabu*) sowie H. Roeder, *Auge*, S. 58f.

[4] Assmann in *FS Leclant* I, S. 45-59.

[5] Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten*, S. 20-22. Vgl. zudem die Parallele zu PT 23 im Mundöffnungsritual Szene 69B, die Assmann in *FS Leclant* I, S. 47 ausführlich bespricht. Der Verf. ist allerdings nicht der Meinung, daß im ersten Vers dieses Textes Osiris "gedankenlos" durch den Verstorbenen ersetzt worden ist, so daß es heißt: "Oh N, ergreife dir das Horusauge, das vorn ist, ergreife dir alle, die N hassen und die über seinen Namen schlecht reden". Diese Modifikation ist verständlich, denn der Verstorbene ist durchaus

Totenopferritual gehört und dieses mit einer rituellen Reinigung einleitet. Er lautet § 16a-d: "O Osiris, ergreife (*jṯj*) alle, die Unas hassen (*msḏj*) und die schlecht über seinen Namen sprechen (*mdw m rn=f ḏw*). O Thoth, eile, ergreife (*jṯj*) den, der schädlich (*sw*) ist für Osiris, und bringe den, der schlecht über den Namen des Unas spricht (*mdw m rn* (*W.*)/ *ḏw*). Gib ihn in deine Hand. Spruch, viermal zu sprechen: Löse (*sfḫ*) dich nicht von ihm! Hüte dich (*sꜣ*), daß du dich nicht von ihm löst (*sfḫ*) – eine Wasserspende (*sꜣṯ*)". Mit dem Wasser der Libation sollen nicht nur das Opfer und der Opferaltar kultisch gereinigt, sondern symbolisch mit dem Schmutz zugleich die Feinde des Verstorbenen abgewaschen werden[1], die den König verleumden oder das Ritual durch Störungen oder falsche Rezitation unwirksam machen könnten. Von großer Bedeutung ist die Erkenntnis von Bernard Mathieu[2], der feststellte, daß in der Unaspyramide in PT 23 eine redaktionelle Veränderung vorgenommen wurde. Dabei wurde der Königsname des Unas an die Stelle eines unpersönlichen *njswt* – "König" gesetzt. Der Spruch hat dadurch einen Wandel in der Anwendung erfahren, vom Schutz jedes Königs in der 'anonymen' Textvorlage der Pyramidentexte zum Schutz des in der jeweiligen Pyramide konkret genannten Königs; bei Unas finden sich sogar zwei Versionen des Spruches, diejenige von Pepi II. ist großteils zerstört.

PT 23 ist wie zahlreiche bereits behandelte Sprüche gegen Gottheiten und Dämonen ebenfalls prophylaktisch gemeint und handelt von feindlichen Akten, die geschehen *können,* jedoch noch nicht geschehen sind, Jan Assmann spricht in diesem Zusammenhang von "latenten Feinden"[3]. Ob mit Verleumdungen allerdings grundsätzlich immer Verbrechen bezeichnet werden, die vom "Arm des Gesetzes" nicht erreicht werden konnten, "weil ihr Verbrechen nicht manifest wird"[4] ist nicht sicher. Es gibt genügend Hinweise darauf, daß in Ägypten gegen Majestätsbeleidiger, deren Vergehen offenbar geworden war, sowohl formaljuristisch (Ostrakon Cairo CG 25556 = JE 49887 aus dem Jahre 5 Sethos' II.) wie auch mit natürlich nicht legaler heimlicher Beseitigung derselben (P. Berlin 10489, Brief C aus der Zeit des Herihor) vorgegangen wurde[5]. In TB 125 (94) heißt es zudem eindeutig: "Ich habe den König nicht beleidigt (*šnṯ*)". Daraus ist ersichtlich, daß jedem Ägypter die Schwere dieses Verbre-

---

in der Lage, sich selbst zu helfen, wie Kapitel II.2.5.7 und besonders II.3.4 zeigen, wo er mit Hilfe des Horusauges (*sic*) seine Feinde besiegt.

[1] Gardiner in *JEA* 24 (1938), S. 90f äußerte die interessante Vermutung, daß die Feinde dem Verstorbenen mit dem Reinigungswasser indentifiziert und gewissermaßen in seine Hände "gespült" worden sein könnten. Vgl. Altenmüller, *Texte*, S. 67f.

[2] Mathieu in *BIFAO* 96 (1996), S. 290f, vgl. dazu Sethe, *Pyramidentexte* I-II.

[3] Assmann in *FS Leclant* I, S.46 und S. 59 hebt er hervor: "Solange sie (die "potentiellen Feinde") sich der (...) Vergehen nicht tatsächlich schuldig gemacht haben, zählen sie als Verbündete, nicht als Feinde". Assmann geht *ibid.*, S. 50 allerdings für PT 23 aufgrund der fehlenden *sḏmtjfj*-Formen von einer gegenwärtigen Bedrohung aus, dies hält der Verf. trotz der grammatischen Unterschiede nicht wirklich für plausibel, da dies dem Charakter der anderen Sprüche widersprechen würde. Zur *sḏmtjfj*-Form als typischer Erscheinung von Drohformeln und Flüchen vgl. Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 6ff und Nordh, *Aspects*, S. 81.

[4] Assmann in *FS Leclant* I, S. 46. Ähnlich auch Sottas, *Préservation*, S. 122 und S. 171: Gebrauch von Fluchformeln durch Könige in drei Situationen: 1. Für über die Regierungszeit hinausgehende Anliegen, 2. für nicht (sofort) offenbar werdende Verbrechen und 3. für Verbrechen, deren Urheber eine Chance haben, ungestraft zu entkommen; vgl. dazu Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 2f, 20 und 146-148, der zusätzlich auf die große Ähnlichkeit von Gesetzen und Verfluchungen hinweist: Beide dienen dem Schutz von Institutionen, Gruppen oder Individuen mittels Strafandrohung, auch über die Lebenszeit des Drohenden hinaus. In beiden Fällen werden Verlust von Besitz, Rechten und dem rituellen Begräbnis angedroht. Typisch für Fluchformeln ist die Anrufung und das Eingreifen von Gottheiten.

[5] Für beide Quellen s. Meurer in *Jerusalem Studies*, S. 310f mit Literatur.

chens gegen die *mꜣꜥt* bekannt war und ein rechtschaffener Untertan sich vor dieser "Sünde" hüten würde. Wie Jan Assmann[1] aus diesen und weiteren Sprüchen der Pyramidentexte auf einen ägyptischen Staat mit "Methoden der Bespitzelung, Gesinnungskontrolle, Gehirnwäsche und Propaganda" zu schließen, geht aber doch zu weit. Zunächst läßt sich diese Unterstellung nicht allein aus Texten mit funerärem Kontext erschließen, ohne daß weiteres möglichst nicht aus diesem Bereich stammendes Material zusammengetragen wird, und zudem sind selbst heute Staatsoberhäupter und ebenso natürlich alle anderen Bürger juristisch gegen Verleumdungen und Beleidigungen (ihres Namens) geschützt, ohne daß wir in einem Spitzelstaat leben[2]. Ebenso sprechen die zeitgenössischen Privatinschriften des Alten Reiches in vergleichbarer Form von der Angst vor übler Nachrede und Verleumdung des Privatmannes, die er durch ähnlich lautende Drohformeln zu unterbinden suchte[3]. Selbstverständlich können Verleumdungen dieser Art auch juristisch verfolgt werden, dies gilt genau so für das alte Ägypten. Es ist jedoch in einem Land, dessen staatstragendes Fundament die Religion ist, immer nützlich, zusätzlich den Beistand der Götter zu erflehen. In PT 23 sind es Osiris und Thoth[4], welche die potentiellen Feinde des Verstorbenen ergreifen und für den toten Herrscher festhalten sollen, denn es ist anscheinend nicht an den lebenden König gedacht, da von ihm in § 16b gesagt wird, "der schädlich (*sw*) ist für Osiris (...) und der schlecht über den Namen des Unas spricht (*mdw m rn* (*W.*)/ *ḏw*)". In der Geburtslegende und Krönungsinschrift der Hatschepsut ist es dagegen Amun, der über Feinde der Königin richten soll: "[Wer über den Namen ihrer Majestät (übel) reden wird, dessen Tod werde ich] sofort [verfügen]" (*mdwt(j)f(j) m rn n ḥmt=s dd=j m(w)t=f ḥr-ꜥw*), "Wer sie preisen wird, der wird leben, wer etwas Schlechtes sagen wird, indem er ihre Majestät lästert, der wird sterben" (*dwꜣt(j)f(j) s swt ꜥnḫ=f ḏdt(j)f(j) (j)ḫt ḏw m wꜣ ḥmt=s swt m(w)t=f*) und "Jeder Mann, der über den Namen ihrer Majestät (schlecht) redet, dessen Tod wird der Gott sofort verfügen" (*jr s nb mdw m rn n ḥmt=s dd=j m(w)t=f ḥr-ꜥ*)[5].

Der Spruch mit der PT 23 am nächsten stehenden Aussage ist PT 214 § 137d-138b, der wiederum dieselbe Formulierung für den Angriff auf den verstorbenen König verwendet (*mdw m rn*)[6]: "Mögest du (der Verstorbene) jeden fesseln (*nṯṯ*), der

---

1 Assmann in *FS Leclant* I, S. 56.

2 Der Verf. glaubt ebenso wenig, daß durch Anwendung dieser Gesetze oder anderer Maßnahmen dem durch die Angst vor Terroranschlägen geprägten heutigen "Regierungsstil" "kein gutes Zeugnis" ausgestellt wird, wie Assmann es analog aus der Angst vor Anfeindungen und Rebellion für die ägyptischen Pharaonen vermutet, *ibid.*, S. 57. Selbst die Religion wird heute noch gegen vergleichbare Bedrohungen eingesetzt – so wird in unseren Kirchen ebenfalls gelegentlich der Beistand Gottes für Staat und Regierung gegen Anfeindungen erbeten.

3 Vgl. Edel, *Phraseologie*, S. 31, § 26 (in einem negativen Sündenbekenntnis): "Niemals sagte ich etwas Böses über irgendwelche Menschen (*n sp ḏd(=j) (j)ḫt nb(t) ḏw(t) r rmṯ nb*)", *Urk.* I, 219, 7 und 204, 9 sowie Edel, *ibid.*, S. 82, § 60: "Nicht sagte er lügenhafterweise etwas Schlechtes über mich zum König (*n ḏd.n=f js (j)ḫt r ḏw n njswt m gr*)", *Urk.* I, 195, 9 sowie Abou-Ghazi, in *FS Leclant* I, S. 2. Für eine Beschreibung unsicherer Zeitumstände der Zwischenzeiten vgl. die "Klagen des Ipuwer", Gardiner, *Admonitions*, besonders S. 54 (= P. Leiden I 344, recto 7, 2-3).

4 Vgl. Schott in *CRAIBL* 1970, S. 549. Beachte hierzu zudem die Szene 69B des Mundöffnungsrituals, in der Osiris systematisch durch den Verstorbenen N ersetzt wurde und wo es von Thoth heißt "Thoth, eile, bring ihn <zu> N, hole dir einen jeden, der schlecht über N's Namen spricht".

5 *Urk.* IV, 217, 16-17; 257, 14-15 und 260, 12-13, Übersetzung nach Sethe in *Urk.* IV, *Übersetzungen zu den Heften 1-4*, S. 101, 119 und 120. Nordh, *Aspects*, S. 148 weist darauf hin, daß diese Drohungen archaisierend in einem "Old Egyptian idiom with a slightly artificial touch" geschrieben sind.

6 Vgl. zu *mdw m rn* Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 64f und 114-116.

schlecht reden wird über den Namen des Unas (*md(w)t(j)f(j) nb m rn n (W.)/ ḏw*), wenn du hinaufgehst, denn Geb hat ihn befohlen als Übeltäter (*twꜣ*) in seiner Stadt, damit er flieht (*ḥmj*, lit. zurückweicht) und damit er müde niedersinkt (*nnj*)"[1]. Der Verstorbene hilft sich hier zwar selbst gegen Feinde, welche ihm übel nachreden, Geb hat jedoch bereits das Urteil über sie gesprochen.

Einige wenige andere Sprüche gehören ebenso in diesen Kontext und beschwören erneut den Beistand bestimmter Götter. PT 665 A § 1912a-b berichtet: "O diese Neith, mögest du dort (dabei?) mächtig sein, nachdem der Gott befohlen hat, daß du dich schützt (*nḏ*) vor den Worten deines Feindes (*m-ꜥ md.w(t) ḫftj=k*), o diese Neith". Möglich erscheint jedoch ebenfalls die Übersetzung: "...nachdem der Gott befohlen hat, daß du dich rächst (*nḏ*) an denen, die gegen dich sprechen". Der anonyme Gott könnte entweder Horus oder der zuvor genannte Anubis sein. In PT 542 ist es wiederum Thoth (§ 1335b-1336b): "Es ist schädlich (*sw*) für ihn (Horus), daß der Tod des Königs verkündet wird (?, *nꜥ*) an den Stätten des Anubis; jeder, der dieses hört – nicht soll er leben (*sḏm nb nn n ꜥnḫ=f*). O Thoth, schone (*ḫꜣtb*) nicht alle diejenigen, die den König hassen (*msḏj*). O Thoth, eile und sieh, ob es der König ist, dessen Tod verkündet wird (?, *nꜥ*), indem es schädlich (*sw*) für ihn ist". Der Spruch ist nicht leicht zu verstehen, und die vorgelegte Übersetzung des Aktionsverbums *nꜥ* wurde von Kurt Sethe aufgrund fehlender Parallelen lediglich erschlossen; Jan Assmann[2] möchte zudem *nꜥ* vielmehr mit *nꜥj* – "fahren, reisen" gleichsetzen. Der Verfasser sieht jedoch nicht, warum es für den Verstorbenen und ebenso Horus gefährlich sein sollte, wenn der Verstorbene auf (?, *ḥr*)[3] den Stätten des Anubis (also wohl dem Ort der Balsamierung) fährt, es sei denn, es läge hier eine Anspielung darauf vor, daß der tote König während der Balsamierungszeit besonders schutzlos Angriffen ausgeliefert war.

In dem sehr heterogen, aus verschiedenen Sequenzen zusammengesetzten Spruch PT 254 ist es nicht immer ganz klar, ob Seth oder diesseitige Menschen als Feinde angesprochen werden. In § 281a heißt es zunächst: "Habt Furcht (*snḏ*), zittert (*sdꜣ*) Frevler (*mds.w*) vor dem Gewittersturm des Himmels (wohl der König)"; § 290c fährt fort: "Unas hat sich gerächt (*nḏ*) an denen, die dieses gegen ihn getan haben (*m-ꜥ jr.w nn jr=f*)". Das ist in den Pyramidentexten im Regelfall eine typische Umschreibung der Untaten des Seth und seines Gefolges (vergleiche Kapitel II.2.3.1). Bei Teti sind sowohl die Frevler (*mds.w*) wie die Täter (*jr.w*) mit der Götterfalkenstandarte determiniert, bei Unas finden sich dagegen keine Determinative. In § 290d-291c wird "dieses" (*nn*) dann spezifiziert: gemeint ist, daß die Nahrung weggenommen wird, zusammen mit der Atemluft und den Lebenstagen. Diese Handlungsweise entspricht nicht den üblicherweise von Seth begangenen Verbrechen; in ihrer Tragweite aber ebenso wenig der Machtbefugnis von diesseitigen Lebewesen. Die Bestrafung der Täter in § 292a-293c scheint dann wiederum doch auf Menschen hinzuweisen: "Ihre *ḥꜣtj*-Herzen fallen (*ḫr*) seinen Fingern anheim, ihre Eingeweide (*bsk*) den Bewohnern des Himmels (Vögel), ihr Rotes (Blut) den Bewohnern der Erde (wilde Tiere)[4], ihr

---

[1] Vgl. zu diesem Spruch auch Mrsich in *SAK* 3 (1975), S. 212ff; für eine gänzlich andere Übersetzung s. Allen, *Inflection*, S. 242, § 370 B mit n. 308.

[2] Assman in *FS Leclant* I, S. 52 n. 33.

[3] Laut *WB* II, S. 206 kommt *nꜥj* zwar mit der Präposition *ḥr* vor, jedoch in der Bedeutung "vom ziehen, fließen der Überschwemmung auf dem Acker".

[4] Vgl. Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 157f n. 75: Diese Stelle hat deutliche Parallelen in privaten Inschriften, nach denen ein Krokodil oder eine Schlange den Täter verfolgen soll (für Beispiele s. *ibid.*, S. 112: *Urk.* I, 23, 12-13 und 226, 13-14).

Erbe der Verarmung (*šwꜣt*) und ihre Häuser der Feuersbrunst (*snsnt*) wie ihre Haustore dem hohen Nil. (...) er (Unas) hat diejenigen vertrieben (*dr*), die dieses gegen ihn getan haben (*jrw nn r=f*), er hat ihre Hinterbliebenen auf der Erde (*tpj.w=sn tꜣ*) vernichtet (*ḥtm*)". Diese den Übeltätern angekündigten Strafen (früher Tod, Vernichtung des Erbes und des ganzen Besitzes sowie des sozialen Umfeldes der Familie) entsprechen den Strafen, wie sie u.a. üblicherweise in Drohformeln privater Inschriften angedroht wurden[1], bezweckt ist die Vernichtung des Fortlebens des Straftäters. Seth besitzt von seinen Heiligtümern abgesehen jedoch keine Häuser und an sich auch keine Hinterbliebenen auf Erden, es sei denn seine Verehrer. Dennoch kann hier im übertragenen Sinne vielleicht von "sethischen Menschen", die gewissermaßen "dem Teufel verfallen sind", gesprochen werden, wie dies das rammessidische Traumbuch P. Chester Beatty III (= P. BM 10683, recto XI, 1-20) darlegt, wenn es die "Träume derer, die im Gefolge des Seth (*jmj.w-ḫt Stš*) sind" beschreibt und konstatiert: "Der Gott in ihnen ist Seth"[2]. Kurt Sethe[3] verweist in seinem Kommentar zudem auf den interessanten Mittleren Reichs Text (Beb 381), der Seth als *jr.w* (Täter) verzeichnet, und tatsächlich von seinen (*=f*) Hinterbliebenen spricht.

Der Verstorbene hilft sich in PT 222 § 203a-b selbst gegen seine Feinde, welche in diesem Spruch mit einem in den Pyramidentexten für Feinde singulär verwendeten Terminus bezeichnet werden: "Er nimmt (*hꜣ*) seinen Gegner (*ḫsf*) an, und er steht auf, das große Oberhaupt in seinem Reich. Nephthys hat ihn gelobt, nachdem er seinen Gegner (*ḫsf*) fortnahm (*šdj*)". Der Spruch ist recht ungewöhnlich formuliert, und es muß offen bleiben, ob es sich um irdische Feinde handeln soll, oder doch vielleicht um Seth und sein Gefolge oder andere jenseitige Feinde (vergleiche auch Kapitel III.1.5).

Als Bewohner der Erde (*jr.w tꜣ*) bezeichnet PT 484 § 1022a-c die Menschen, die hier Pepi nicht behindern sollen: "Dieser Pepi ist der Hügel von Land (der Urhügel) im Meer, dessen Arm die Bewohner der Erde nicht ergreifen (*nḏr*), und nicht werden die Bewohner der Erde den Arm dieses Pepi ergreifen (*nḏr*). /// die Bewohner der Erde". Es ist für diesen Spruch sehr unwahrscheinlich, an andere Feinde des Königs zu denken. Für die Erdgötter (vergleiche Kapitel I.4.1) wäre diese Bezeichnung ebenfalls ungewöhnlich, wenn auch das Aktionsverbum *nḏr* ebenfalls in PT 374 § 658d-e und PT 703 § 2202b-c auf die Erdgötter (*ꜣkr.w*) bezogen wird, die den Verstorbenen nicht packen sollen.

Ebenfalls ungewohnt ist die Formulierung in PT 506 § 1098c-1099a: "Pepi ist der lebende Ba, bärtig an Gesicht (?, *spꜣ ḥr*), der seinen Kopf emporstreckt (*ꜥšm*), der sich selbst fortnimmt (*nḥm*), der sich selbst entfernt (*jtj*) von der Störung des Tuns dessen,

---

[1] Vgl. zusammenfassend Nordh, *Aspects*, S. 84-89 und die Lehre des Amenemope (P. BM 10474, VIII, 5-8, als Strafe für den, der Landgrenzen unrechtmäßig verändert): "Sein Haus ist ein Feind der Stadt, seine Scheunen sind zerstört, sein Besitz wird genommen aus der Hand seiner Kinder, seine Habe wird einem anderen gegeben", zitiert nach Grumach, *Untersuchungen*, S. 56. S. zudem Nordh, *Aspects*, S. 90, wo sie in der seit der 20. Dynastie verwendeten Androhung einer Vergewaltigung des Bedrohten und seiner Familie durch einen Esel den sethischen Charakter der Vergewaltigung durch den Esel hervorhebt: "So if a man or a woman were violated by an ass, it meant that they became enemies of the gods themselves; they were perhaps, so to speak, 'guilty by association'".

[2] Vgl. Gardiner, *HPBM IIIrd Series* I, S. 20f und II, Pl. 8, Bonnet in *Studi Rosellini* I, S. 237f und Leitz in *Heilkunde und Hochkultur* I, S. 221ff. Zu den *rḫjt* als "sethischen", also mit Seth assoziierten Menschen s. weiter unten und Borghouts in *JEA* 59 (1973), S. 144 und S. 147.

[3] Sethe, *Komm.* I, S. 344f.

der tun wollte (*m ḫnn.w jrt jrtj*)"[1]. Kurt Sethe faßte diese Beschreibung als Eingreifen des Todes oder besser der Todesboten auf, Samuel A. B. Mercer dagegen als Angriffe irdischer Feinde. James P. Allen geht wiederum davon aus, daß *jrt jrtj* eigenständig ist und übersetzt den letzten Abschnitt: "...der seinen Körper (*ḏt=f*) entfernt (*jtj*) vom Chaos (*ḫnnw*). Die Tat ist getan"[2], dann wäre an dieser Stelle eher nicht vom Eingreifen tatsächlicher Feinde auszugehen. PT 573 § 1484d-e verwendet erneut das Aktionsverbum *nḥm*, um zu beschreiben, wie der König vielleicht ebenfalls vor Angriffen von irdischen Feinden bewahrt wird: "Dieser Pepi ist bewahrt (*nḥm*) vor dem Widersacher (*jmj-rd*) auf Erden (*jm tꜣ*)[3]. Dieser Pepi ist erlöst (*sfḫ*) von dem Angreifer (*jmj-ꜥ(j)*)". Der Zusatz "auf (?) Erden" findet sich nur in der Version Pepis I. Eigentlich ist *jm tꜣ* mit "in der Erde" zu übersetzen, im Gegensatz zu *tp tꜣ*; möglicherweise ist mit dem Widersacher wieder eine Erdgottheit (Aker, vergleiche Kapitel I.4.1) oder vielleicht Seth (Kapitel II.2.1) gemeint.

In PT 726 § 2253c-d heißt es nun über die Königin Neith: "Nicht stirbt (*m(w)t*) Neith wegen eines Königs (*njswt*), nicht stirbt (*m(w)t*) Neith wegen eines Menschen (*rmṯ*), nicht existiert und nicht gibt es irgendeine üble Sache, die sie gegen diese Neith übel sagen (*n ḫpr n wnn (j)ḫt nb(t) ḏwt ḏdt=sn jr Nt ḏw*)". Zwar wird in dieser Passage keine hilfreiche Gottheit erwähnt, es ist jedoch wiederum das Medium Sprache, welches mittels übler Reden der verstorbenen Königin schaden könnte und daher abgewehrt werden soll. Der Sinn der ersten Hälfte des Satzes ist allerdings nicht ganz klar, es ist vielleicht daran gedacht, daß es keine Anklage eines Menschen (oder eines Königs) gegen Neith gibt, wegen derer sie sterben müßte, also zum Tode verurteilt werden würde? Man vergleiche hierzu jedoch PT 270 § 386a: "Nicht gibt es eine Anklage (*srḫw*) eines Lebenden (*ꜥnḫ*) gegen (diesen) Unas, nicht gibt es eine Anklage (*srḫw*) eines Toten (*m(w)t*)[4] gegen (diesen) Unas". In diesem Sinne ist auch PT 302 § 462a-b zu verstehen: "Nicht gibt es ein Wort (*mdw*) gegen Unas auf der Erde unter den Menschen (*rmṯ*), nicht gibt es seine Verurteilung (*ḫbnt*) am Himmel unter den Göttern". Beide Sprüche weisen deutlich in Richtung eines Totengerichts bzw. eines negativen Sündenbekenntnisses, selbst wenn es in § 462c noch heißt: "Unas hat sein Wort (*mdw=f*) (gegen ihn) vertrieben (*dr*), Unas hat (es) vernichtet (*skj*), um zum Himmel aufzusteigen" (vergleiche zu diesen Sprüchen Kapitel I.4.14). In den Kontext des Totengerichts gehört somit möglicherweise auch PT 726 wie Spruch PT 467 § 892a, der lautet: "Nicht hat dieser Pepi den König geschmäht (*šnṯ*)[5]". Hier findet derselbe Ausdruck Verwendung wie in TB 125 (94), beide Sprüche stammen aus privatem Gebrauch, PT 467 wurde sekundär für den König übernommen.

In einigen Sprüchen werden außerdem die Rechit (*rḫjt*) erwähnt, welche – im Gegensatz zu den *pꜥt*-Leuten als vornehme Ägypter – gewöhnlich einfache Untertanen bezeichnen, im besonderen auch Unterägypter. Peter Kaplony[6] beschreibt sie jedoch

---

[1] Übersetzung nach Sethe; vgl. *Komm.* IV, S. 373f zur grammatischen Konstruktion dieser Stelle, sowie Mercer, *Pyramid Texts* II, S. 548.

[2] Allen, *Inflection*, S. 17, § 29 A2.

[3] Bei Merenre I. heißt es in § 1484d: "Mich gibt mein Widersacher frei" und bei Pepi II.: "Sein Widersacher gibt ihn frei".

[4] H. Roeder in *FS Gundlach*, S. 237 übersetzt hier: "eines Verbannten".

[5] Vgl. zu diesem Begriff Lorton, *Juridical Terminology*, S. 165f n. 14 und Vittmann in *LÄ* VI, 978f n. 1 (s.v. *Verfluchung*). Nach Siegfried Schott möchte er *šnṯ* eher mit "verwünschen" übersetzen.

[6] Kaplony in *LÄ* III, 418 (s.v. *Kiebitz(e)*). Auch Borghouts in *JEA* 59 (1973), S. 144 mit n. 6-7 und S. 147 weist darauf hin, daß die *rḫjt* von ursprünglich ausländischer Herkunft waren und als "sethische Menschen"

zugleich als "Rebellen, die sich nicht nur beim Tod des Königs von Ober- und Unterägypten, sondern auch ihres eigentlichen Herrn, des Königs von Unterägypten, empören". Auf diese rebellische Gebärdung der Rechit weist in den Pyramidentexten allerdings nur ein einziger Spruch hin, PT 650, wo es in § 1837c heißt: "Er (Horus) unterwirft (*wḫ3*) für ihn (den Verstorbenen) alle Rechit, die rebelliert (*snṯ*)[1] haben, unter seine Finger". Obwohl in den vorangehenden Paragraphen (§ 1837a-b) von der Gründung Oberägyptens und dem Zerhacken der Festungen Asiens gesprochen wird, möchte der Verfasser hier dennoch von einer realhistorischen Hintergrundsituation absehen, weil diese Textpassage so vage formuliert ist, daß in diesem Spruch wohl nur von einer allgemeinen Niederwerfung aller Feinde gesprochen wird.

In PT 491 B (Sethe = Faulker 491 A) § 1058a befriedet (*sḥtp*) erneut Horus die Rechit, indem er ihnen Brot gibt, in PT 369 § 644e wird er daher ihr Oberhaupt genannt (in PT 307 § 483b hat Nefertem diese Rolle inne). In PT 320 § 516a werden die Rechit aufgefordert: "Seid nicht groß, ihr Herren, verbergt (*jmn*) euch, ihr Rechit, vor Unas". Daß die Rechit als einfache und möglicherweise nicht ganz ungefährliche Menschen im Jenseits nicht geduldet wurden, weil sie anscheinend unberechenbar und rebellisch waren[2], zeigen zudem die Sprüche PT 463 § 876a-b und PT 724 § 2246c, wo die Türen des Himmels bzw. des Firmaments sie abwehren (*ḫsf*) sollen, den Verstorbenen jedoch passieren lassen. In dem Schlangenspruch PT 230 § 233b scheinen die Rechit, vertreten durch "Den Ahnen (?), der (schützend) hinter" ihnen ist (*jmj-ḏr-b3ḥ ḥ3 rḫjt*)[3], magisch gebannt (*šnj*) zu werden, wie im nachfolgenden Paragraph ein Skorpion.

Die Türen des Himmels halten allerdings genau so andere Volksgruppen fern, wie die Libyer (*ṯḥn.w*) in PT 665 C § 1915a. PT 231 § 235a-b, anscheinend ein Spruch für das Harpunieren des Nilpferdes (vergleiche Kapitel IV.4.1.9 bei Hemen), richtet sich zudem gegen die sogenannten Bogenleute: "Die (feidlichen) *jb*-Herzen sind aufgehalten (*ḏr*). die Bogenleute (*jwn.tjw*), die inmitten von *Mt3* sind, sind niedergeworfen (*sḫr*)".

Obwohl PT 587 § 1604b-1605c keine Aussage über Feinde des Königs enthält, soll der Spruch an dieser Stelle kurz erwähnt werden, weil dort ebenfalls von Angriffen seitens der Menschen (*rmṯ*) gesprochen wird, welche sich diesmal gegen Ägypten selbst richten, symbolisiert durch das Horusauge, und damit indirekt natürlich doch den König – gewissermaßen als Regierung Ägyptens – angreifen: "Er (der Verstorbene) ist es, der sie (die Türen, die auf dem Horusauge sein sollen) gemacht hat, es ist Pepi, der sie errichtet hat, er ist es, der sie bewahrt (*nḥm*) hat vor jeder schlechten Sache (*(j)ḫt nb(t) ḏwt*), die die Menschen (*rmṯ*) gegen sie (die Türen) gemacht haben. Es ist Pepi, der dich einrichtet (*grg*) in diesem deinen Namen: 'Siedlungen' (*grg.wt*), es ist Pepi, der kommt und hinter dir geht in diesem deinen Namen: 'Stadt', und es ist Pepi, der euch bewahrt (*nḥm*) hat vor jeder schlechten Sache (*(j)ḫt nb(t) ḏwt*), die die

---

gelegentlich mit Seth assoziiert werden; vgl. zudem Zandee, *Death*, S. 240, B.20.n und Altenmüller, *Apotropaia* I, S. 141-143 zu den *rḫjt* als Rebellen aus der Ostwüste, mit weiterer Literatur. Edel in *ZÄS* 102 (1975), S. 35 empfiehlt die Schreibung *rḫ.wt* als Kollektiv statt *rḫjt*; dies wurde hier nur der Konvention halber nicht übernommen. Zu beachten ist ebenfalls die Unschädlichmachung von Kiebitzen (*rḫjt*) auf Siegelabdrücken der 1. Dynastie aus Naqada (z.B. Liverpool, SACOS, E 5746), Kahl in *SAK* 28 (2000), S. 125-129.

[1] Vgl. den Kommentar bei Mercer, *Pyramid Texts* III, S. 846 und *WB* III, S. 462.

[2] Vgl. Krauss, *Astronomische Konzepte*, S. 284.

[3] Vgl. hierzu den Kommentar von Leitz in *Orientalia* 65 (1996), S. 403 mit Verweis auf CT 227 (III, 262j), wo *jmj-ḏr-rḫjt* ein Epitheton von Osiris ist.

Menschen (*rmṯ*) gegen euch getan haben". Diese Zeilen stellen im übrigen eine Parallele zu den Paragraphen § 1594a-1595c dar, in denen dem Gott Seth die gleichen "schlechten Sachen" zugeschrieben werden.

Zusammenfassend ist für alle diese Sprüche festzuhalten, daß selbst die diesseitigen Feinde des Königs in den als Corpus von Totentexten zu klassifizierenden Pyramidentexten nicht als Gefahr für den *lebenden* König im Diesseits betrachtet wurden, sondern vielmehr als Bedrohung des bereits verstorbenen mit Osiris identifizierten Herrschers im Jenseits (PT 23 § 16b), den sie übel verleumden, beim Totengericht anzuschwärzen versuchen, oder für den sie durch ein Eindringen ins Jenseits seine dortige bevorzugte Stellung gefährden könnten.

Zum Abschluß soll ein kurzer Blick auf andere interessante Texte bzw. Rituale geworfen werden, die ebenfalls dem Schutz des im Unterschied zu den Pyramidentexten lebendigen Herrschers gegen diesseitige Feinde dienen sollten. So richten die zum Teil bereits aus dem Alten Reich überlieferten Ächtungstexte[1] Zauberei gegen: "Alle Menschen (*rmṯ*), alle Menschheit (*pꜥt*), alles Volk (*rḫjt*), alle Männer (*ṯꜣj.w*), alle Kastrierten (?, *sḫtj.w*), alle Frauen (*ḥms.wt*), alle Fürsten (*sr.w*), die rebellieren werden (*sbj*), die Ränke spinnen werden (*wꜣ*)[2], die kämpfen werden (*ꜥḥꜣ*), die zu kämpfen gedenken (*ḏd ꜥḥꜣ*), die zu rebellieren gedenken (*ḏd sbj*), jeden Rebell (*sbj*), der zu rebellieren gedenkt (*ḏd sbj*) in diesem ganzen Lande". Darüber hinaus wurden u.a. aber auch "Jedes schlechte Wort (*mdw nb ḏw*), jede schlechte Rede (*mdt nbt ḏwt*), jede schlechte Lästerung (*šntt nbt ḏwt*), jeder schlechte Gedanke (*kꜣt nbt ḏwt*), jede schlechten Ränke (*wꜣt nbt ḏwt*)" bekämpft. Die als Feindvernichtungsritual zu bewertenden Ächtungstexte machen, ebenso wie die Pyramidentexte, die allgemeine Furcht vor übler Nachrede deutlich.

In den Totentempeln[3] der Pyramiden des Alten Reiches wurde sowohl im vorderen Verehrungstempel wie im hinteren Totenopfertempel in verschiedenen Räumen (*wsḫt*-Hof, Breite Halle und Vestibül) und in den sogenannten Aufwegen zu diesen Tempeln, sowie ebenfalls in den Taltempeln in großem Umfang Reliefdekor mit Szenen der Vernichtung ausländischer Feinde angebracht. Darüber hinaus wurden seit Djoser zahlreiche Statuen von knienden gefesselten Gefangenen[4] wie Asiaten, Nubiern und Libyern aus Holz oder Stein in den Tempeln aufgestellt, möglicherweise direkt unterhalb der entsprechenden Reliefs als deren Ergänzung oder Ersatz. Das Bild- und Statuenprogramm unterstützt die Funktion der Tempel zur Gewährleistung der Wiedergeburt des Königs, der Erhaltung seines Lebens nach dem Tode und dem Zugewinn sowie der Erhaltung seiner Macht. Neuere Studien von Dieter Arnold und Dagmar Stockfisch[5] gehen davon aus, daß in den genannten Tempeln keine Rituale

---

[1] Für die Zitate vgl. Sethe, *Ächtung*, S. 60-62, S. 71f und S. 73 und zu den Ächtungstexten allgemein Meurer, *Nubier*, S. 19 n. 5 mit weiterer Literatur.

[2] S. zu diesem Terminus Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 253f und Nordh, *Aspects*, S. 7 mit der Übersetzung "verfluchen".

[3] Vgl. Di. Arnold in *LÄ* VI, 701 (s.v. *Totentempel II*), sowie z.B. das Relieffragment aus dem Totentempel des Unas bei Labrousse / Lauer / Leclant, *Temple haut*, S. 90f, Fig. 65-66.

[4] Für diese Statuen vgl. Meurer, *Nubier*, S. 92f mit n. 10, Lauer in *CRAIBL* (1969), S. 468ff sowie Verner in *RdE* 36 (1985), S. 145-152; vgl. weiterhin Schott, *Pyramidenkult*, S. 196f.

[5] Di. Arnold in *MDAIK* 33 (1977), S. 1-14 und Stockfisch in *Das frühe ägyptische Königtum*, S. 5-19. Diese Untersuchungen behandeln ausführlich die Architektur der Tempel, ihr Bild- und Statuenprogramm, die Funktion der einzelnen Räumlichkeiten und die Frage des Vollzugs von Ritualen in den Tempeln. In diesem Zusammenhang lehnen beide Autoren bisherige Interpretationen der Tempel als Kultbühnen für Bestattungsfeierlichkeiten und damit verbundene Rituale ab. Bis auf das Totenopfer wurden anscheinend

sondern bestenfalls Textrezitationen durchgeführt wurden, dies bedeutet zugleich, daß ältere Überlegungen, die eine bewußte Zerstörung der Gefangenenstatuen im Rahmen eines Rituals zur Feindvernichtung annahmen, abzulehnen sind. Die Statuen und dargestellten Szenen ersetzten statt dessen den Ritualvollzug. Basierend auf diesen Überlegungen möchte der Verfasser die These aufstellen, daß die Aufgabe der Vernichtung *diesseitiger* meist ausländischer Feinde den Bildprogrammen in den Anlagen der königlichen Totentempel vorbehalten war. Dem gegenüber beschränken sich die Schutzformeln der Pyramidentextsprüche weitestgehend auf die Vernichtung bzw. Bannung der *jenseitigen* Feinde des in den Himmel aufgestiegenen verstorbenen Herrschers. Zwischen Architektur und Bildprogramm der Tempel und den in den Pyramiden aufgezeichneten Texten besteht dabei keine direkte Verbindung.

Erneut zum Zweck der Feindbekämpfung mittels Magie wurden in P. BM 10081, einem nicht genauer datierten Papyrus aus der Zeit der 30. Dynastie[1], drei zu einem Ritual gehörende Sprüche aufgezeichnet, welche die Münder und Leiber (sowie andere Körperglieder) von Übeltätern gegen den König magisch "versiegeln" (*ḫtm*) sollten, "...in der Nacht, am Tage, in irgendeiner Stunde irgendeines Tages"[2]. Es wurde auf diese Weise ein Schutz rund um die Uhr gewährleistet. Wie viele andere Schutzbücher der Spätzeit (die Bücher "Schutz des Leibes", "Schutz des Hauses"[3], etc.) sollten diese Sprüche natürlich der Sicherheit des lebenden Königs dienen. Auch in ihnen werden Thoth und Horus als Helfer angerufen. Zur Vernichtung der Feinde schrieb das Ritual die Anfertigung von Wachs- oder Tonfiguren vor[4], welche sicherlich durch rituelle Zerstörung oder Bestattung "getötet" bzw. unschädlich gemacht wurden. Der zugehörige Ritualtitel ist aufgrund grammatischer Indizien älter als das Ritual selbst. Der Titel lautet (P. BM 10081, 35, 21): "Das Versiegeln (*ḫtm*) des Mundes von Feinden (*ḫftj.w*). Das Versiegeln (*ḫtm*) der Schlachtbank (*ḫbt*)"[5] und beschreibt die physische Vernichtung der Feinde in der Richtstätte.

---

keinerlei andere Rituale in den Tempeln vollzogen, ihr Bildprogramm stellt nach Stockfisch, *ibid.*, S. 10 Pflichten und Aufgaben aus dem "Bereich der königlichen Amtsausübung" dar: 1. Fürsorge nach Innen, 2. Abwehr nach Außen, 3. Kultvollzug nach oben. Die Tempel stellen dabei "in erster Linie dem verstorbenen König einen irdischen Bereich zur Verfügung", *ibid.*, S. 16f, der Pyramidenbezirk dient insgesamt als "magische Jenseitsresidenz des toten Königs", Di. Arnold, *ibid.*, S. 13.

[1] Vgl. Schott in *ZÄS* 65 (1930), S. 35-42 und für die Datierung *Urk.* VI, 3.

[2] Schott in *ZÄS* 65 (1930), S. 37 (P. BM 10081, 35, 33).

[3] In Edfu sollte das erstgenannte Buch den Schutz des Königs während des Tages gewährleisten, das zweite während der Nacht, vgl. Jankuhn, *Buch*, S. 11f.

[4] Schott in *ZÄS* 65 (1930), S. 41f "Der Ritualvermerk".

[5] Vgl. Schott in *ZÄS* 65 (1930), S. 35f und S. 42.

VI Die Sprüche zum Schutz der Pyramide

VI.1 Einleitung

Nachdem in den vorangehenden Kapiteln alle Arten von Feinden des verstorbenen Königs in den Pyramidentexten behandelt worden sind, müssen nun noch diejenigen Sprüche Beachtung finden, die die letzte Ruhestätte des Verstorbenen schützen sollten, damit sein für die Ewigkeit präparierter Leichnam ungestört überdauern konnte. Die durch diese Sprüche zu verhindernden Angriffe sind wiederum gegen den bereits verstorbenen Herrscher gerichtet und nicht gegen den lebenden. Es handelt sich nur um eine kleine Gruppe von Texten, die sich wie folgt auf die einzelnen Pyramiden verteilen: PT 273-274 bei Unas und Teti, PT 534 bei Pepi I., und PT 599, PT 600 sowie PT 601 jeweils bei Merenre I., Pepi II. und z.T. bei Pepi I. und Ibj. Während die Pyramiden von Unas und Teti somit nur einen Spruch mit dieser Funktion enthielten, sind bei Pepi I., Merenre I. und Pepi II. jeweils drei Sprüche verzeichnet, bei Ibj zwei Sprüche.

Nicht nur königliche Grabmäler wurden durch magische Sprüche gegen Angriffe geschützt, sondern aus Privatgräbern gibt es ebenfalls genügend Belege, die sich auf ähnliche Weise um Schutz vor einer möglichen Zerstörung der Grabbauten bemüht zeigen[1]. Bekannt sind zudem die ausgeklügelten Verschlußsysteme der Grabkammern in Pyramiden des Mittleren Reiches, wie bei Amenemhet III. und Chendjer, welche den toten Herrscher und seine Grabausstattung vor Einbrechern schützen sollten[2]. Von einer akuten Gefährdung war tatsächlich auszugehen, denn die "Klagen des Ipuwer" berichten, daß die Pyramiden der verstorbenen Könige von Plünderungen nicht verschont wurden (P. Leiden I 344, recto 7, 2): "Was die Pyramide verbarg, schickt sich an leer zu werden" (*jw jmnt.n mr w3 r šwt*)[3]. Alle diese Indizien weisen darauf hin, daß es absolut notwendig war, den toten König und besonders seine Grabanlage vor Angriffen zu bewahren[4]. So macht Scott Morschauser darauf aufmerksam, daß die Droh- bzw. Fluchformeln des Alten Reiches insbesondere zum Schutz des Grabes und seiner Ausstattung (und zugleich wohl zum Schutz des Verstorbenen selbst) eingesetzt wurden[5]. Diesem Zweck dienten ebenfalls die Pyramidenschutzsprüche. Die meisten der genannten Sprüche (ebenso wie die Schlangensprüche PT

---

[1] Vgl. *Urk.* I, 23, 11-16; 58, 5-10; 72, 4-7; 173, 10ff; 226, 5-6; 226, 12-15; 260, 11-14; Edel, *Phraseologie, passim*; Sottas, *Préservation, passim*, besonders Kapitel 1; Sainte Fare Garnot, *L'appel, passim*; und Kees, *Totenglauben*, S. 127f sowie Abou-Ghazi, in *FS Leclant* I, S. 3 und Guglielmi in *LÄ* I, 1145-1147 (s.v. *Drohformeln*). Nordh, *Aspects*, S. 168 und 172 weist im Rahmen ihrer Untersuchung der Drohformeln zudem auf die große allgemeine inhaltliche Verwandtschaft der Drohformeln der Pyramidentexte mit denen zeitgenössischer Privatinschriften hin und möchte für beide Textgruppen eine Herkunft aus einem gemeinsamen Pool von Sprüchen annehmen.

[2] Vgl. Edwards, *Pyramiden*, S. 158f und S. 163-165 sowie Spencer, *Death*, S. 74-111, Kapitel 4: "Security of the tomb".

[3] Vgl. Gardiner, *Admonitions*, S. 54 und Helck, *Admonitions*, S. 31.

[4] Kákosy in *Ann. Sectio Historica* 4 (1962), wieder abgedruckt in *Studia Aegyptiaca* VII, S. 33 (mit n. 64) äußert sich dazu wie folgt: "As a conclusion of the above, the Pyramid texts clearly indicate the dissolution of the state Government of the Old Kingdom, the beginning of a slow but irreversible process of disintegration". In dieser Hinsicht spiegeln die Pyramidentexte durchaus realhistorisches Geschehen wider.

[5] Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 145 sowie S. 151 n. 36: "It is only in the NK that desecration to the corpse itself is listed as an offense (see *Urk.* IV, 1491, 11)".

280 und PT 380) waren ihrer Aufgabe entsprechend im Gang hinter der Gangkammer oder in der Nähe der Fallsteine angebracht[1].

VI.2 Die Sprüche

Um Pyramidenschutzsprüche, die dem ausschließlichen Zweck dienten, die Pyramide zu schützen[2], handelt es sich nur bei PT 599, PT 600 und PT 601, während PT 273-274 und PT 534 (wie die Schlangensprüche PT 280 und PT 380) zunächst andere Themen in den Vordergrund stellen.

PT 599 beginnt nach der Identifikation des Verstorbenen mit Geb und seiner Verehrung durch die Götter mit einem *ḥtp*-Opfer seitens des Königs und des Geb für alle Götter, "...die veranlassen werden, daß alle guten Dinge für Pepi existieren (*ḫpr*), und die veranlassen (*rdj*) werden, daß diese Pyramidenanlage (*k3t*, lit. Arbeit) dauert (*rwḏ*) und daß diese Pyramide (*mr*) des Pepi dauert (*rwḏ*), ebenso wie es der König wünscht in Ewigkeit" (§ 1649a-e). Im Anschluß daran findet sich eine Belobigung für alle diejenigen Götter, "...die veranlassen (*rdj*) werden, daß diese Pyramidenanlage (*k3t*) und diese Pyramide des Pepi gut (*nfr*) ist und dauert (*rwḏ*), sie werden handlungsfähig (*spd*) sein, sie werden angesehen (*w3š*) sein, sie werden beseelt (*b3*) sein, und sie werden machtvoll (*sḫm*) sein; ihnen wird ein *ḥtp*-Opfer, das der König gibt, gegeben sein an Brot und Bier, Ochsen und Vögeln, Kleidung und Alabaster, sie werden ihr Gottesopfer (*ḥtp nṯr*) empfangen, für sie werden ihre ausgelösten Fleischstücke ausgelöst werden, für sie werden ihre *ꜥ3bt*-Opfer gemacht werden, sie werden ihre *wrrt*-Krone ergreifen unter den beiden Götterneunheiten" (§ 1650a-1651f). Diese Belohnung von Gottheiten war bereits in Kapitel I.2 begegnet, dort häufig gepaart mit Drohungen für den Fall, daß die Götter dem Verstorbenen nicht ihre Unterstützung gewähren würden. Vergleichbare Drohungen fehlen in diesem Spruch jedoch, vielleicht ist dies ein Hinweis auf das besonders große Schutzbedürfnis des Grabes des Verstorbenen. Spruch PT 601 wendet sich nicht allgemein an alle Götter, sondern speziell an die große Götterneunheit von Heliopolis (§ 1660a-1661c)[3]: "(...) möget ihr veranlassen (*rdj*), daß Pepi dauert (*rwḏ*), möget ihr veranlassen (*rdj*), daß die Pyramide (*mr*) von Pepi dauert (*rwḏ*) und diese seine Pyramidenanlage (*k3t*) in alle Ewigkeit. Wie der Name von Atum, dem Ersten der großen Götterneunheit, dauert (*rwḏ*), wie der Name von Schu, dem Herrn der oberen *Mnst* in Helipolis, dauert (*rwḏ*), so möge der Name von Merenre dauern (*rwḏ*), und so möge diese seine Pyramide (*mr*) und diese seine Pyramidenanlage (*k3t*) genauso dauern (*rwḏ*) in alle Ewigkeit". Es schließt sich eine Litanei an, die nacheinander mit dem gleichen "Refrain" die Mitglieder der großen Götterneunheit anruft, allerdings ohne Atum, Isis und Nephthys. Osiris wird dafür in zwei Erscheinungsformen als "Osiris im Thinitischen Gau" und Osiris-Chontamenti genannt sowie außerdem Re, Chentiirti und *W3ḏjt*. Spruch PT 600 enthält die umfang-

---

[1] Vgl. dazu Schott, *Pyramidenkult*, S. 175f und S. 200 sowie ders., *Mythe*, S. 124f für ihre mögliche Entstehung in der 4. Dynastie.

[2] Für Überlegungen, ob es sich bei ihnen um Riten handelt, die vor oder nach der Bestattung vollzogen wurden, vgl. z.B. Schott, *Pyramidenkult*, S. 180f.

[3] Zur Götterneunheit in PT 601 vgl. Barta, *Neunheit*, S. 62. Vgl. hierzu ebenfalls Sainte Fare Garnot in *RHR* 123 (1941), S. 17-19. Auch private Grabschutzinschriften erwähnen den Beistand eines Gottes bei der Verfolgung von Grabschändern: "Über den wird Gericht gehalten werden seitens des großen Gottes", Edel, *Phraseologie*, S. 9, § 12 (7. A., 1. Fassung b)). Zur Identität des großen Gottes vgl. Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 136f.

reichste Schutzformel[1]. Er wendet sich zu Beginn an den Schöpfergott Atum-Cheper und beschreibt die Weitergabe seiner Lebenskraft (Ka) durch die mythologische Erzeugung von Schu und Tefnut. Im Anschluß daran heißt es in § 1653b-d: "O Atum, gib deine Arme um Merenre, um diese Pyramidenanlage (*k3t*), um diese Pyramide (*mr*), wie die Arme des Ka(zeichens), damit die Lebenskraft (Ka) von Merenre in ihr ist, indem sie dauert für alle Ewigkeit". Interessant ist die Begründung für die Bitte um Gewährung des Schutzes durch Atum: Der Ka des Verstorbenen soll sich in der Pyramide entfalten können und dauerhaft dort wohnen. Der Spruch fährt fort (§ 1654a-d): "O Atum, gib (*wdj*) deinen Schutz (*nḫnḫ*)[2] über diesen Pepi und über diese seine Pyramide (*mr*) und diese Pyramidenanlage (*k3t*) des Pepi. Mögest du verhindern (*ḫwj*), daß irgendeine üble Sache ((*j*)*ḫt nb*(*t*) *ḏw*(*t*)) gegen ihn geschieht für alle Ewigkeit[3], (so) wie dein Schutz (*nḫnḫ*) über Schu und Tefnut gegeben ist". Es folgt erneut eine Anrufung an die große Götterneunheit, die diesmal namentlich vollzählig aufgeführt wird (§ 1655a-c). Von ihr heißt es weiter (§ 1656a-d): "...indem keiner unter euch ist, der sich von Atum entfernt (*psḏ*)[4], wenn er diesen Pepi schützt (*nḏ*), wenn er diese Pyramide (*mr*) des Pepi schützt (*nḏ*) und wenn er diese Pyramidenanlage (*k3t*) schützt (*nḏ*) vor allen Göttern und vor allen Toten, und daß er verhindert (*ḫwj*), daß irgendeine schlechte Sache ((*j*)*ḫt nb*(*t*) *ḏw* (*t*)) gegen ihn geschieht für alle Ewigkeit". Erstmals werden mögliche Angreifer gegen die Grabanlage genauer benannt, es sind Götter und Tote, also Wesen des Jenseits, nicht des Diesseits. Begründet wird die Forderung nach dem Schutz mit einem in den Pyramidentexten häufig verwendeten Mittel, der Identifikation des Verstorbenen und seiner ganzen Grabanlage[5] mit einer Gottheit, hier Osiris (§ 1657a-b): "O Horus, dieser König ist Osiris, diese Pyramide (*mr*) des Königs ist Osiris, und diese seine Pyramidenanlage (*k3t*) ist Osiris". Es folgt ein Wortspiel, verbunden mit der Aufforderung an Horus (§ 1657c-1658a): "Bringe dich zu Merenre. Sei nicht fern von ihm in seinem Namen: 'Pyramide' (*m ḥr jr=f m rn=f n mr*), indem du vollständig (*kmt*(*j*)) und groß (*wrt*(*j*)) bist in deinem Namen: 'Haus des großen Schwarzen (*Ḥwt-km-wr*)[6]'". Der Spruch schließt mit der Feststellung, daß Thoth und Horus dem Verstorbenen die Götter untertan machen[7].

PT 534[8] beginnt in § 1264a-1265c mit einer Litanei, in der die Götter des osirianischen Kreises, Horus, Seth, Osiris (!), Cherti, Isis, Nephthys, Chentiirti, Thoth, die

---

[1] Vgl. zu diesem Spruch und seiner Tradierung bis in das Tempelritual der Spätzeit besonders Otto in *Studi Rosellini* II, S. 225ff sowie Graefe in *FS Derchain*, S. 129ff und Altenmüller, *Texte*, S. 65.

[2] Nach Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 247 n. 4 eine reduplizierte Form von *nḫ* "schützen", s. *WB* II, S. 304f.

[3] Vgl. für dir grammatische Besonderheit dieser Stelle Edel in *ZÄS* 102 (1975), S. 35, ders., *Altägyptische Grammatik* II, S. 439, § 872, 2b und auch Sander-Hansen in *AcOr* 14 (1936), S. 306.

[4] Eine ähnliche Formulierung sollte auch die Horuskinder daran hindern, sich ihrer Pflicht zu entziehen Osiris zu tragen, vgl. Kapitel II.2.4.1.

[5] Vgl. zu diesem Aspekt Otto in *Studi Rosellini* II, S. 228-230 und Sainte Fare Garnot in *RHR* 123 (1941), S. 19f.

[6] Zu dieser Lokalität vgl. Vernus in *GM* 13 (1974), S. 31-36 und ebenso PT 366 § 628b-c. Nach Otto, *Stierkulte*, S. 3 und S. 32f wurde der heilige Stier von Athribis als *km-wr* bezeichnet, so daß mit *Ḥwt-km-wr* seine Kultstätte gemeint sein könnte.

[7] Zum besseren Verständnis dieser nicht ganz einfachen Passage (§ 1658b-1659b) sei auf Spruch PT 369 § 640b-641a verwiesen, von dem PT 600 offensichtlich eine verderbte Version darstellt.

[8] Vgl. zu diesem Spruch Breasted, *Development*, S. 74-77, Drioton in *FS Dussaud* II, S. 495ff, Weill in *BIFAO* 46 (1947), S. 159ff, Montet in *RHR* 141 (1952), S. 129ff, besonders S. 139ff, Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 157f n. 75 und vor allem Osing in *FS Leclant* I, S. 279ff.

Schlachter und "Die in Lobpreis" denjenigen achten (*twr*) und schützen (*mkj*), den die Grabanlage schützt (*ḥmj*), also den Verstorbenen. Im Anschluß daran (§ 1266a-c) heißt es: "Für diesen Pepi bin ich (der den ganzen Spruch sprechende Horus) gekommen und ich habe dieses Haus (*pr*, die Pyramidenanlage) geweiht. Die Halle davon ist reiner als das Firmament. Türe an ihm, die aufgestoßen wird und hin- und herschwingt (*ꜥꜣ ḫr=f ḫtn* (für *tḫn*) *ḫns*)[1], deren Verschlußsiegel (*ḫtm*) zwei bösen Augen sind...". Der Gott Horus richtet hier seine Rede an die Eingangstüre der Pyramide und fordert sie auf, im folgenden eben diese bereits eingangs genannten Götter des osirianischen Kreises – mit Ausnahme derer, "Die in Lobpreis" sind auszuschließen – jedoch nur für den Fall, daß der jeweilige Gott "...in diesem seinem bösen Kommen kommt (*m jwt=f jtw ḏwt*)", und zwar mit folgender Aufforderung: "Öffne ihm nicht deine Arme" (*m wn=k ꜥ.wj=k*). Hier werden die mit Osiris in Verbindung stehenden Götter wohl aus heliopolitanischer Sicht als Feinde des Verstorbenen angesehen[2], und dies, obwohl Horus, der ebenfalls ferngehalten werden soll, als Sprecher auftritt. An dieser Stelle sei das Augenmerk kurz auf PT 280 § 421b und PT 380 § 668b gerichtet; bei beiden Sprüchen handelt es sich um Schlangensprüche, in denen die Türen des Grabes ebenfalls Feinde, hier sind es Schlangen, abwehren sollen.

Ganz anders sollen sich die Türen der Pyramide hingegen verhalten, wenn in PT 534 § 1275a-1277a "(aber) Pepi kommt mit seinem Ka". Die Türe erhält für diesen Fall die Anweisung: "...dann öffne dich, Türe seines Grabmals (*rꜣ-nṯr.w*, lit. "Mund der Götter")[3], wenn er bittet, daß er hinabsteige zu Naunet (d.i. der untere Himmel), dann soll er hinabsteigen zu dem Ort, an dem die Götter sind. Wenn (aber) dieser Pepi zusammen mit seinem Ka kommt, dann öffne ihm deine Arme, dann öffne dich, Türe seines Grabmals (*rꜣ-nṯr.w*), wenn er bittet, daß er hinaufgehe zum Himmel, dann soll er hinaufgehen, und dorthin kommen[4], wie die, die Geb (ab)getrennt hat". Frei und ungehindert soll der Verstorbene die Pyramide als Ruhestätte betreten und wieder verlassen dürfen, wenn er zum Himmel zu den unvergänglichen Sternen aufzusteigen gedenkt.

Am Ende des Spruches enthält PT 534 nochmals eine vollständige Pyramidenweiheformel, in der wie in PT 600 Atum erneut die zentrale Rolle spielt (§ 1277a-1278a): "Ein *ḥtp*-Opfer, das Atum gibt, damit diese Pyramide (*mr*) und dieser Tempel (*ḥwt-nṯr*) für Pepi und für seinen Ka geweiht (*wdn*) wird, so daß, was diese Pyramide und dieser Tempel umschließen (*šnj*), für Pepi und für seinen Ka ist. Dieses Horusauge[5] (d.i. die Grabanlage) ist rein; möge dem Dauer verliehen sein!" Als einziger der in diesem Kapitel behandelten Sprüche enthält PT 534 im folgenden in § 1278a-1279c

---

[1] Übersetzt nach Osing in *FS Leclant* I, S. 280. Sethe, *Komm.* V, S. 177 und Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 201f mit n. 5 nehmen an, daß an dieser Stelle *ḫns* eine Darstellung auf der Tür mit zwei gegensätzlichen Stieren meint. Vgl. dazu Otto, *Stierkulte*, S. 2: "Die Stärke des Tieres soll die Stärke und Haltbarkeit der Tür verbürgen" und Gardiner in *JEA* 41 (1955), S. 13 n. 5 mit dem Interpretationsvorschlag einer vor- und zurückschwingenden Türe für *ḫns*, wie Osing; vgl. außerdem Mercer, *Pyramid Texts* IV, Excursus XIX, S. 77 und Schott, *Pyramidenkult*, S. 200 und S. 218f.

[2] Vgl. Schott, *Pyramidenkult*, S. 200 und H. Roeder, *Auge*, S. 213-222. Die Blöcke aus der Festhalle Osorkons II. in Bubabstis schließen die Priester der gleichen Gottheiten vom Festritual aus: Sie dürfen sich dem König anscheinend weder nähern noch ihre Opfergaben darbringen; es handelt sich in diesem Fall sicherlich um einen archaisierenden Rückgriff auf Vorstellungen, deren ursprünglicher Sinn in der Zeit Osorkons II. wohl nicht mehr bekannt war; vgl. dazu Montet in *RHR* 141 (1952), S. 143f.

[3] Vgl. Osing in *FS Leclant* I, S. 282f n. k.

[4] Vgl. zur grammatischen Konstruktion dieser Stelle Osing in *FS Leclant* I, S. 283 n. m.

[5] Vgl. zu diesem Aspekt H. Roeder, *Auge*, S. 217.

jedoch eine für die Pyramidentexte typische Drohformel: "Wer (aber) seinen Finger an diese Pyramide (*mr*) und diesen Tempel (*ḥwt-nṯr*) des Pepi und seines Ka legen wird, der hat seinen Finger an das Haus des Horus im Firmament (*ḥwt Ḥr m qbḥw*)[1] gelegt – die Herrin des Hauses (*nbt ḥwt*, Nephthys?) soll ihm niedertreten (*š3s*) jeden Platz, den Geb [ihm zugewiesen hat], nachdem sein Wort gehört (d.h. sein Verhör gehalten) worden ist von der Götterneunheit. Nicht soll (ein Ort) ihn tragen, nicht soll (ein Ort) sein Haus tragen; ein Getilgter (*n3šw*)[2] ist er, einer, dessen Leib[3] verzehrt wird (*wnm ḏt=f*), ist er". Die Götterneunheit veranlaßt auch in diesem Fall die Bestrafung des Übeltäters, wie dies bereits in Kapitel II.2.5.4 festgestellt werden konnte. Die Vernichtung des Hauses des Frevlers und seiner Existenzgrundlage auf Erden könnte darauf hinweisen, daß hier tatsächlich diesseitige Einbrecher ferngehalten werden sollen. Dagegen ist jedoch einzuwenden, daß der größte Teil des Spruches der Abwehr feindlicher Gottheiten gewidmet ist, und das Gericht vor der großen Götterneunheit abgehalten wird. Der heliopolitanisch beeinflußte Spruch wendet sich dabei absichtlich gegen die Götter des osirianischen Kreises (vergleiche hierzu Kapitel I.4.5-10[4]). Betrachtet man zeitgenössische Schutzsprüche aus Privatgräbern, die sich tatsächlich gegen Menschen richten, so stellt man allerdings fest, daß dort ähnliche Drohformeln gegenüber Grabschändern eingesetzt wurden, wie z.B.: "Jeder Mensch, der etwas Böses ((*j*)*ḫt ḏw*(*t*)) gegen dieses (mein Grab) tun sollte (...) Über den wird Gericht (*wḏ*ᶜ *mdw*) gehalten werden; ich werde sein Genick packen (*jṯj*) wie das einer Gans; ich werde ihre Hinterbliebenen austilgen (*dr*); ich werde nicht zulassen, daß ihre Gehöfte bewohnt sind"[5].

PT 302, der schon in Kapitel V.2 behandelt wurde, enthält ebenfalls einen Abschnitt, der in dieses Kapitel gehört (§ 458d + 460c), obwohl es sich nicht um einen Pyramidenschutzspruch im eigentlichen Sinne handelt: "Nicht wird das Haus (*pr*) des Unas am Himmel untergehen (*skj*), nicht wird der Thron (*nst*) des Unas auf der Erde vernichtet (*ḥtm*). Der Thron des Unas ist (vielmehr) bei dir, o Re, er wird ihn keinem anderen überlassen". Hier wird sowohl die himmliche Wohnstätte des Verstorbenen nach seinem Himmelsaufstieg geschützt wie auch der Thron als Zeichen seiner Macht auf Erden, indem er symbolisch als bei Re befindlich bezeichnet wird.

Ähnlich kurz faßt sich PT 273-274 § 414a-c (vergleiche Kapitel I.3.4) in seiner Pyramidenschutzformel: "Unas ist der, der erschienen, erschienen ist, der, der dauert, dauert. Nicht werden die Täter von Untaten (*jr.w jr.wt*) Macht (*sḫm*) haben, zu zerstören (*ḫbs*) den Herzenssitz (*st-jb*) des Unas unter den Lebenden auf dieser Erde von Ewigkeit zu Ewigkeit!". Mit dem "Herzenssitz unter den Lebenden" ist hier wohl

---

[1] Dies ist der Ort, zu dem die Götter aufsteigen wollen, vgl. PT 539 § 1327b und PT 485 A (Sethe = Faulkner 485) § 1026c. Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 157f n. 75 nimmt eine Übereinstimmung mit der Nekropole an.

[2] Vgl. zu dieser Übersetzung Osing in *FS Leclant* I, S. 284 n. t; Sethe, *Komm.* V, S. 168 und S. 192 übersetzt "Verfemter", Faulkner, *Pyramid Texts*, S. 202 "proscribed" – "Geächteter". S. ebenfalls PT 297 § 440b (*n3šwt*-Schlange) und CT 682 (VI, 310b), Faulkner, *Coffin Texts* II, S.2 47 und S. 249 mit n. 10, sowie Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 157f n. 75.

[3] Morschauser, *Threat-Formulae*, S. 157f n. 75 verweist auf die doppelte Bedeutung von *ḏt* als "body / estate"; es kann hier also auch der Verlust des Einkommens gemeint sein.

[4] Sowie Weill in *BIFAO* 46 (1947), S. 159ff.

[5] Vgl. Edel, *Phraseologie*, S. 3, § 6 und S. 9-15, § 12-15 mit vielen Quellenbelegen und S. 18, § 20: "Alles, was ihr gegen dieses mein Grab tun solltet, wird auch gegen euer Grab getan werden". H. Roeder, *Auge*, S. 222 weist zudem darauf hin, daß vergleichbare Strafen überdies in königlichen Dekreten des Alten Reiches angedroht werden, wie z.B. in Koptos R, Goedicke, *Königliche Dokumente*, S. 214ff.

nicht der Thron, sondern die Pyramide gemeint. Wer die "Täter von Untaten" sind, wird wieder einmal nicht recht deutlich, es kann sich um Menschen wie um Götter handeln, die vage Formulierung läßt alles offen[1]. In PT 255, der sich gegen den Sonnengott richtet (vergleiche Kapitel I.2.3) wendet sich in § 298b die Wut des Verstorbenen ebenfalls gegen diejenigen, die Untaten getan haben (*jr.w jr.wt*), aber auch dort ist nur aus dem Zusammenhang zu entnehmen, daß es sich um Götter handeln muß.

Die hier behandelten Sprüche lassen erkennen, daß vor allem Götter und Tote (*m(w)t*), die ebenfalls als göttliche Wesen galten, als potentielle Zerstörer der Pyramidenanlage bzw. unerwünschte Eindringlinge in die königlichen Grabkammern betrachtet wurden. Menschen werden nicht explizit genannt, lediglich in PT 534 könnte man vermuten, daß ebenfalls irdische Grabschänder abgewehrt werden sollten. Dieses Ergebnis überrascht allerdings, da sich die eingangs in der Einleitung (VI.1) erwähnten Texte aus Privatgräbern ebenso wie die architektonischen Schutzmaßnahmen der Pyramiden ausdrücklich gegen irdische Feinde richten. Die betreffenden Sprüche der Pyramidentexte haben dagegen weitestgehend, wenn nicht sogar ausschließlich, jenseitige Angreifer zum Thema. Dieser Befund entspricht jedoch nicht nur dem Charakter der Pyramidentexte als Corpus von Totentexten, sondern zugleich den in allen vorherigen Kapiteln gewonnenen Erkenntnissen, daß diesseitige Feinde in den Pyramidentexten praktisch keine Rolle spielen. Ihrer Abwehr dienten in den Pyramiden der 5. und 6. Dynastie einerseits architektonische Schutzmaßnahmen – wie die Fallsteine im Eingangskorridor – und andererseits das in den Totentempeln vorhandene Bildprogramm mit Darstellungen der Vernichtung diesseitiger, jedoch meist ausländischer Feinde (vergleiche Kapitel V.2).

Eine etwas andere Sichtweise zeigen bereits verwandte Schutzsprüche der Sargtexte, in denen neben Göttern und Toten auch Menschen als Angreifer der Grabanlagen beschrieben werden, wie z.B. in CT 37 (I, 154-156): "See that foe who is among men and gods and the inhabitants of the necropolis has come to break your house, to ruin your gate and to cause your foes to exult over you who are in the Island of Fire[2]. O Osiris, see that foe who is among men and who is in the necropolis has come, having joined with Seth (...) May your soul be strong against him (...) May you break and overthrow your foes and set them under your sandals". Dieser Spruch assoziiert die genannten Feinde mit dem Gott Seth und soll über einer mit dem Namen des Feindes beschriebenen Wachsfigur gesprochen werden, welche anschließend in die Erde als die Wohnstätte des Osiris gelegt wurde. Die Grabschutzformel wurde auf diese Weise zu einem Vernichtungsritual erweitert.

Einen Rückgriff auf die Pyramidenschutzformeln des Alten Reiches, ohne Einsatz von Magie nimmt hingegen das Buch "Schutz des Hauses" vor. Es ist im Tempel von Edfu und Dendera aus der Zeit Ptolemaios' XIII. aufgezeichnet und soll den Schutz des schlafenden Gottes Horus, dem der Tempel von Edfu geweiht war, bei Nacht gewährleisten, angelegentlich wurde es auf den König ausgedehnt[3]. Seine Schutzformel lautet: "Oh ihr, jene Götter, vereinigt Euch für Horus von Edfu, den großen Gott, den Herrn des Himmels, möget ihr sein Schutz (*sꜣ*) sein, möget ihr der Schutz (*sꜣ*)

---

[1] Dies gilt ebenfalls für die Parallele in CT 573 (VI, 181h ff), wo Faulkner, *Coffin Texts* II, S. 177 mit "potentates" – "Machthaber" übersetzt. Altenmüller in *GS Otto*, S. 30f will hier menschliche Übeltäter als Grabschänder sehen.

[2] Die gleichen Feinde werden nochmals in CT 38 (I, 161-162) erwähnt, dort wollen sie zusätzlich das Erbe des Verstorbenen auf Erden zerstreuen. Vgl. hierzu Kees in *ZÄS* 78 (1942), S. 50f.

[3] Vgl. die Einleitung bei Jankuhn, *Buch*.

seines Hauses sein, möget ihr der Schutz (*s3*) seines Thrones sein, möget ihr der Schutz (*s3*) seines Schlafgemachs sein, möget ihr der Schutz (*s3*) eines jeden Raumes sein, in dem er sich befindet"[1]. Wieder sind das Haus (*pr*, analog zur Pyramide), der Thron, das Schlafgemach (analog zur Grabkammer) und jeder Ort, an dem der Gott (der Verstorbene) weilt, genannt. Eine Drohung gegen wie auch immer geartete Angreifer wird jedoch nicht ausgesprochen. Während die Pyramidenformeln den Verstorbenen und seine Grabanlage schützen sollten, ist das Spätzeitritual "Schutz des Hauses" dem Gott Horus und seinem Tempel und darüber hinaus dem lebenden König vorbehalten.

[1] Zitiert nach Jankuhn, *Buch*, S. 123; für seine Behandlung der Pyramidenschutzsprüche s. *ibid.*, S. 2-5.



Allgemeine Schlußbetrachtung

Am Anfang der vorliegenden Arbeit stand für den Verfasser die Frage, welche Gottheiten in den Pyramidentexten zu welchen Zeitpunkten bzw. Gelegenheiten und aus welchen Gründen dem Verstorbenen gegenüber als Feinde auftreten. Um Antworten auf diese Fragen zu finden, mußte das Textmaterial zunächst strukturell gegliedert werden. Dabei zeigte sich bald, daß in den Pyramidentexten zwei völlig verschiedene Konzepte zu Feinden des verstorbenen Königs vorliegen. Ein erster Teil der als Textgrundlage für diese Untersuchung ausgewählten Sprüche dient dem Schutz des verstorbenen Herrschers auf seinem Weg zu den Sternen bzw. zum Sonnengott am Himmel. Diese Sprüche sollen alle potentiell feindlich gesonnenen Gottheiten bzw. Dämonen und ihre Behinderungen auf den Wegen des Verstorbenen abwehren (Kapitel I). Die zweite Hauptgruppe der relevanten Sprüche beschäftigt sich dagegen ausschließlich mit der Bestrafung bzw. Vernichtung des Gottes Seth im Rahmen des Osiris-Seth-Horus Mythenkreises (Kapitel II), denn der verstorbene Herrscher ist nach seinem Tod durch die Identifikation mit dem von seinem Bruder Seth ermordeten Osiris in das mythische Geschehen mit einbezogen. Darüber hinaus enthält das Corpus der Pyramidentexte eine in sich geschlossene Gruppe von magischen Schlangensprüchen (Kapitel IV). Die durch sie bekämpften Schlangen(-Dämonen) stehen nach Ansicht des Verfassers ebenfalls in Beziehung zu Seth, wie auch einige weitere Dämonen außerhalb der Schlangensprüche (Kapitel III.1). Zugleich erweisen sich zahlreiche Phänomene des Todes für den verstorbenen König als Folgeerscheinungen der Ermordung des Osiris durch Seth (Kapitel III.2). Zwei kleinere Kapitel über diesseitige Feinde des Königs (Kapitel V) und Sprüche zum Schutz der Pyramidenanlage (Kapitel VI) runden das Gesamtbild zu den Feinden des Königs ab, und machen deutlich, daß in diesen wie in allen anderen Sprüchen immer der Schutz des *verstorbenen* Königs das Ziel ist, und nicht etwa des *lebenden*, selbst dann, wenn es sich um diesseitige Feinde handelt.

Folgende Ergebnisse sind für das erste Hauptkapitel festzuhalten: Die häufig nicht namentlich genannten und damit absichtlich in keiner Form eingegrenzten feindlichen Gottheiten, die den verstorbenen König auf seinem Weg zum Himmel behindern könnten, indem sie ihm z.B. ihren Arm in den Weg strecken, werden durch Drohungen von ihrem Ansinnen abgehalten. Die angedrohten Sanktionen umfassen den Verlust der Nahrung, der Lebenskräfte (Ka) und ebenso den Verlust des Lebens der Götter. Dem Sonnengott wird für den Fall, daß er dem Verstorbenen nicht seinen Thron räumen sollte, mit der Vernichtung der Welt mittels kosmischer Katastrophen, wie z.B. durch Unterbrechung der Fahrt der Sonnenbarke gedroht. Die selbst für den Sonnengott eine ernstzunehmende existentielle Gefahr darstellende, allumfassende Macht des verstorbenen Herrschers basiert auf seinem göttlichen Status und Herrschaftsanspruch (Kapitel I.2-3). Alle Texte sind dabei so formuliert, daß die Behinderung des Verstorbenen nicht wirklich eintritt, sondern nur als Möglichkeit besteht, deren Realisierung aufgrund der Macht und Bedeutung des Königs *de facto* jedoch ausgeschlossen ist.

In der zweiten Hälfte von Kapitel I (Kapitel I.4) wurden systematisch namentlich genannte, sich feindlich verhaltende Gottheiten behandelt, welche in der Mehrzahl dem engeren oder weiteren osirianischen Götterkreis angehören, jedoch trotz ihres allgemein wohlgesonnenen Verhaltens dem verstorbenen König gegenüber feindlich auftreten konnten. Sei es, daß die Erdgottheiten den Verstorbenen auf der Erde fest-

halten oder die Himmelsgöttin Nut, die vier Winde oder die Sterne ihn vom Himmel fernhalten könnten, sei es, daß Osiris selbst ihn vielleicht durch seine Boten verfolgen ließe oder daß andere Gottheiten (wie Schu und Tefnut, Thoth, Isis, Seth und Nephthys, Horus, Cherti, Chentiirti, die Schlachter, die Urgötter Nun und Naunet, Amun und Amaunet sowie Atum oder die Göttin Hedenut) ihn im Jenseits auf verschiedene Weise angreifen könnten. Ebenso könnten ihn die Himmelsfährleute, wie die Türwächter des Himmels, bei seinem Aufstieg zum Himmel behindern. Die Götter des Totengerichts könnten ihm wiederum bei einem Schuldspruch die Aufnahme in die Jenseitsgefilde verweigern. Allen diesen Gefährdungen muß vorgebeugt werden, indem ihr tatsächliches Eintreten einerseits negiert, und andererseits die Gottheiten an der Ausführung gehindert werden. Insgesamt bezeugt jedoch im heterogenen Textcorpus der Pyramidentexte nur eine relativ kleine Zahl von Sprüchen eine ablehnende Haltung gegenüber dem osirianischen Götterkreis. Diese Ablehnung ist wohl durch die reservierte Einstellung der heliopolitanischen Theologen gegenüber Osiris, dem Gott der Unterwelt, und seinem Götterkreis geprägt. Den zeitweisen Widerstreit unterschiedlicher theologischer Konzepte spiegeln möglicherweise die wenigen Sprüche wider, in denen wiederum der Sonnengott feindlich erscheinen konnte.

Die bei weitem größte Zahl von Sprüchen, welche Feinde des verstorbenen Königs behandeln, gehören der zweiten Gruppe von Texten an, die den Gott Seth im Rahmen des Osiris-Seth-Horus Mythenkreises als Feind des mit Osiris identifizierten Verstorbenen betrachten (Kapitel II). Seth erweist sich – unterstützt durch sein Gefolge – im vom Dualismus geprägten Weltbild als böser Gegenpart des von ihm ermordeten Bruders Osiris, des rechtmäßigen Erben des Thrones des Geb. Mit der Mordtat will Seth gewaltsam die Herrschaft über Ägypten für sich selbst sichern, indem er den eigentlichen Erben, seinen mitunter auch als seinen Bruder bezeichneten Neffen Horus, von der Herrschaft zu verdrängen versucht. Bei der Untersuchung der Sonderstellung des Seth in den Pyramidentexten konnte zunächst herausgearbeitet werden, daß dieser Gott mit seinem Gefolge deutlich von der Gemeinschaft der Götter abgegrenzt wird. Diese Ausgrenzung wird durch die Verwendung einer besonderen Terminologie charakterisiert, welche für Seth reserviert bleibt, wie z.B. seine Benennung mit Hilfe eines Personalpronomens unter gleichzeitiger Vermeidung seines Namens, durch Feindtermini (*ḫftj, jmj-rd, jmj-ꜥ*) und weitere besondere Namen (*Nwt=k-nw*, "Der *Ḏndrw* schlug" (*Ḥwj-Ḏndrw*)) (Kapitel II.2.1). Zudem wird spezielles ihm vorbehaltenes Vokabular für seinen Speichel (*jsd*) und zur Beschreibung seiner Angriffe (*ꜥḥ, ḫnp, jḫḫm, jṯj, jtḥ* und *sḫs*) auf das Horusauge eingesetzt, welches nach seiner Wiederherstellung als wirksame Waffe des Verstorbenen bzw. des Osiris gegen seine Feinde gilt (Kapitel II.3). Ebenso wird das Gefolge des Seth im Gegensatz zu dem anderer Gottheiten ausschließlich als *jm(j.w)-ḫt Stš, ḫftj.w* oder einfach *nṯr.w* bezeichnet, und sein feindliches Verhalten gegen Osiris bzw. Horus ebenfalls spezifisch charakterisiert, wie dies z.B. für das Ausspucken (*bš / bšš*) des Horusauges gilt (Kapitel II.2.2).

Seine Verbrechen gegen Osiris übt Seth ebenfalls ausschließlich mit der Hilfe seines Gefolges aus, ohne jede Beteiligung anderer Gottheiten (Kapitel II.2.3). An erster Stelle ist das Niederwerfen des Osiris in Nedit zu nennen, gefolgt durch das bisher nicht beachtete Trinken seines Blutes, das ebenfalls noch nicht erkannte Bespucken des Osiris und die Verleugnung der Mordtat. Das bisher gelegentlich als Tötungsart verstandene Ertränken konnte – zumindest für die Pyramidentexte – nicht als Mordart verifiziert werden. Selbst die häufig als "Übel" (*ḏw, ḏwt*), "Unheil" (*sḏb*) oder "Das,

was gegen ihn getan wurde" (*jrt r=f*) umschriebenen Folgeerscheinungen des Sterbens des Osiris, wie der Tod selbst, der (Todes-)Schlaf, die Verwesung, die Fesseln der Mumienbinden oder Krankheit, erweisen sich bei näherer Untersuchung eindeutig als Ergebnisse der Ermordung durch Seth (Kapitel III.2). Die Mordtat selbst scheint Seth im Schutze der Dunkelheit der Nacht vollführt zu haben, als deren Gebieter er betrachtet wurde. Schlaf und Krankheit stellen darüber hinaus euphemistische Umschreibungen des Todes dar. Da der Verstorbene mit Osiris identifiziert wird, ist er automatisch allen Konsequenzen des mythischen Todes des Osiris unterworfen.

Der durch die in den Pyramidentexten verwendete besondere Teminologie und seine Verbrechen ins Abseits gestellte Seth wird mit seinen Komplizen in der Folge auf Geheiß der Götterneunheit systematisch der physischen Vernichtung durch Zergliederung preisgegeben, wenn er nicht zu der zweiten ihm auferlegten Strafe verurteilt wird, Osiris bis in alle Ewigkeit tragen zu müssen (Kapitel II.2.4). Eine begrenzte Gruppe von Gottheiten – an erster Stelle Horus, der Sohn des Osiris, und Thoth – sind dem mit Osiris identifizierten Verstorbenen dabei behilflich, Seth und sein Gefolge zu vernichten. Die Götterneunheit sitzt über Seth zu Gericht, spricht ihn des Mordes an Osiris schuldig und verurteilt ihn zu den beschriebenen Strafen (Kapitel II.2.5). Es ist außerdem besonders hervorzuheben, daß gerade die detaillierten Beschreibungen der Zerstückelung des Seth, sowie weitere, seiner Vernichtung dienende Handlungen (wie das Zerschlagen der roten Töpfe und das Zählen der Herzen) in ihrer Intensität eindeutig belegen, daß die bisher frühestens für das Neue Reich angesetzte Verfemung des Seth – wohl bedingt durch die Osirianisierung der Jenseitsvorstellungen – bereits zur Zeit der Redaktion der Pyramidentexte eingesetzt hatte. Die einzelnen Sprüche wurden zum Teil schon einige Zeit vor ihrer Aufzeichnung in den Pyramiden konzipiert[1]. Jochem Kahl konnte zudem in einem Vortrag[2] überzeugend nachweisen, daß Seth in einer Inschrift im Grab des Djefaihapi (Siut, Grab I) aus der Zeit Sesostris' I., also im frühen Mittleren Reich, verfemt wird. Obwohl Seth ungeachtet dieser Verfemung in den Pyramidentexten zugleich häufig neben Horus als der zweite große Königsgott auftritt und positiv bewertet wird, weist gerade die für ihn reservierte Terminologie klar darauf hin, daß er in den Pyramidentexten in der Regel nicht als anderen Göttern gleichgestellt betrachtet wurde. Kein zweiter Gott erfährt in diesem Textcorpus eine nur annähernd vergleichbare Behandlung, geschweige denn Vernichtung. Seth ist bereits im Alten Reich eindeutig als Repräsentant des Chaos (*jsft*) gegenüber der Weltordnung (*mꜣꜥt*) zu betrachten, eine Rolle, die im Mittleren Reich von dem Schlangendämon Apophis übernommen wird, spätestens in den religiösen Texten der Spätzeit mit dem Zusammenfließen von Seth und Apophis jedoch erneut auf Seth zurückfällt. Zahlreiche spätzeitliche Feindvernichtungsrituale dienen der Vernichtung dieser jetzt miteinander verbundenen Götter, und weisen inhaltlich oft auffällige Parallelen zu den Pyramidentexten auf.

Nicht nur das Gefolge des Seth, welches man sich als eine nicht näher bestimmte Zahl von Dämonen vorstellen muß – interessant sind die selten geäußerten Vorstellungen, daß hier Menschen mit 'sethischem', also bösem Charakter gemeint sind –, steht in enger Verbindung zu Seth. Dies gilt ebenso für einige andere, sonst unabhängig genannte Dämonen (Kapitel III.1.2-3), wie z.B. Babi, und sehr wahrscheinlich

[1] Vgl. Zeidler in *GM* 132 (1993), S. 106.

[2] Vortrag an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, gehalten am 16. Dezember 1999, mit dem Titel: "Was dem Seth geschah: Zur Ersetzung des Namens des Gottes Seth in den altägyptischen Pyramidentexten und Sargtexten".

ebenfalls für die Schlangen(-Dämonen), vor deren Angriffen in den Pyramidentexten eine größere Gruppe von Sprüchen schützt (Kapitel IV). Es konnte gezeigt werden, daß diese Sprüche, deren Ursprung in der Abwehr diesseitiger Schlangen liegt, für den Verstorbenen nicht nur jenseitige Schlangen(-Dämonen) abwehren und vernichten sollten, sondern zugleich den anscheinend mit ihnen in Verbindung stehenden Gott Seth, der als "Herr der Schlangen" galt, und – zumindest zu späteren Zeiten – selbst häufig Schlangengestalt annehmen konnte. Die Bezeichnung von Schlangen als "Sohn der Nut", mythische Anspielungen auf den Kampf von Horus gegen Seth, das mit dem Speichel des Seth zu vergleichende Gift der Schlangen, sowie die Art der Giftwirkung und die Formulierungen der Vernichtung der Schlangen, weisen deutlich auf diese Beziehung bereits in den Pyramidentexten hin.

Diese in der Forschung bisher noch nicht sehr verbreitete Ansicht[1] wird zusätzlich durch umfangreiches Vergleichsmaterial aus späterer Zeit unterstützt (Kapitel IV.5). Basierend auf seinen langjährigen Forschungen zu magischen Texten, machte Joris F. Borghouts in diesem Sinne kürzlich darauf aufmerksam, daß Schlangen wie anderes giftiges Getier auf Veranlassung einer höheren Macht geschickt worden sein könnten, wie bestimmte explizite Formulierungen in magischen Sprüchen nahelegen. Anschließend stellt er fest, daß sich hinter den oftmals getrennt voneinander agierenden Dämonen und anderen feindlichen Wesen eine Art Netzwerk verbirgt, welches gewissermaßen unsichtbar alle Feinde des Menschen miteinander verbindet[2]. Der Verfasser stimmt diesen Überlegungen aufgrund der hier vorgelegten Erkenntnisse aus den Pyramidentexten unbedingt zu.

Zwei kurze Kapitel schließen die Untersuchung über die Feinde des Königs in den Pyramidentexten ab. Zum einen werden die diesseitigen Feinde des Königs behandelt (Kapitel V). Von besonderer Bedeutung ist es, daß hier erneut Feinde des verstorbenen und nicht des lebenden Herrschers gemeint sind, wie es für ein Corpus von Totentexten nicht anders zu erwarten war. Es handelt sich dabei vor allem um Sprüche, die verbale Angriffe der Menschen, wie Verleumdungen und üble Reden über den König, unterbinden sollten. Zudem betonen einige Sprüche die für die Konzeption der Pyramidentexte noch typische Reservierung der Jenseitsgefilde für den verstorbenen König.

Das letzte Kapitel betrifft eine sehr kleine Gruppe von sogenannten Pyramidenschutzsprüchen (Kapitel VI). Sie betonen ausdrücklich die Unantastbarkeit des Verstorbenen, seiner Pyramide und seines ganzen Pyramidenbezirkes. Die Auswertung dieser Sprüche hat ergeben, daß vor allem jenseitige Wesen wie Götter, Dämonen und die ebenfalls als göttliche Wesen betrachteten Toten als potentielle Gefahren abgewehrt werden sollten. Auch dies entspricht dem Charakter der Pyramidentexte als Totentexte. Menschen werden dagegen, wenn überhaupt, nur ein einziges Mal als mögliche Schänder der Grabanlage genannt.

Im Hinblick auf die Darstellungen von Feinderschlagungen in den Pyramidentempeln und die in den Totentempeln aufgestellten Statuen gefesselter Gefangener läßt sich feststellen, daß die Aufgabe der Vernichtung *diesseitiger* – meist ausländischer – Feinde in den Tempelanlagen thematisiert wurde, die als irdische Residenz des toten Königs dienten. Dem gegenüber beschränken sich die Schutzformeln der Pyramiden-

---

[1] Vgl. jedoch bereits in Ansätzen Schott, *Mythe*, S. 85 und S. 87, besonders jedoch S. 68f.

[2] Borghouts in *Textcorpus und Wörterbuch*, S. 158.

textsprüche mit geringfügigen Ausnahmen auf die Vernichtung bzw. Bannung der *jenseitigen* Feinde des in den Himmel aufgestiegenen verstorbenen Herrschers.

Somit dienen alle Teile der Pyramidenanlage innerhalb eines elaborierten Gesamtkonzeptes jeweils auf ihre Weise der Bewahrung von Fortexistenz, Angedenken und Macht des verstorbenen Königs. Letztere wurde ihm einerseits von den Göttern verliehen, andererseits erlangte er sie durch die Identifikation mit verschiedenen Gottheiten, wie z.B. Re, Thoth oder Anubis, bzw. durch das Eintreten in die mythische Rolle eines Gottes, wie Osiris oder Horus. Die daraus resultierende unangefochtene Machtposition ist die Legitimation, die es dem toten Herrscher ermöglicht, alle Hindernisse auf seinem Weg ins Jenseits zu überwinden, und alle erdenklichen Gefahren zu vermeiden oder abzuwehren. Den Ägyptern erschien nicht allein das Diesseits als von Gefährdungen bedrohte Existenz, auch das ihnen naturgemäß unbekannte Jenseits empfanden sie, trotz der Hoffnung auf ein Weiterleben in den glückseligen Jarugefilden, als Bedrohung. Selbst der an der Spitze der ägyptischen Gesellschaft weit über allen anderen Menschen stehende König war trotz seiner Machtfülle und göttlichen Stellung vor diesen Bedrohungen nicht gefeit, und seine Fortexistenz mußte aufgrund seiner exponierten Stellung besonders wirkungsvoll geschützt werden. Die Pyramidentexte ermöglichen als älteste aufgezeichnete Sammlung von zu diesem Zweck komponierten Sprüchen einen ersten umfassenden Blick auf diese theologische Konzeption zum Schutze des ägyptischen Herrschers. Alle späteren Textsammlungen, wie die Sargtexte, das Totenbuch und die Jenseitsführer, stellen lediglich eine Weiterentwicklung der mit den Pyramidentexten errichteten Basis dar. Diese bildet mit ihrer erstmaligen Kompilation des Textkorpus das Fundament für den thelogischen Diskurs zur Jenseitsgefährung des Herrschers.



Bibliographie

Alle im folgenden nicht aufgeschlüsselten Abkürzungen wurden dem Lexikon der Ägyptologie (LÄ), Band VII, Wiesbaden 1992 entnommen.

ABITZ, Friedrich – *Statuetten in Schreinen als Grabbeigaben in den ägyptischen Königsgräbern der 18. und 19. Dynastie. ÄA* 35, Wiesbaden 1979

ABOU-GHAZI, Dia' – *Certain Ethical Conceptions Relating to the End of the Old Kingdom,* in *FS Leclant* I, S. 1-4

ALLEN, James P. – *The Inflection of the Verb in the Pyramid Texts. Bibliotheca Aegyptiaca* 2, Malibu 1984

– *The Cosmology of the Pyramid Texts,* in *Religon and Philosophy in Ancient Egypt. Yale Egyptological Studies* 3 (1989), S. 1-28

– *Reading a Pyramid,* in *FS Leclant* I, S. 5-28

ALLEN, Thomas G. – *Horus in the Pyramid Texts,* Dissertation Chicago 1916

– *Occurences of Pyramid Texts with Cross Indexes of These and Other Egyptian Mortuary Texts. SAOC* 27, Chicago 1950

– *The Book of the Dead or Going Forth by Day. Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in Their Own Terms. SAOC* 37, Chicago 1974

ALLIOT, Maurice – *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées.* 2 Bde, *BdE* 20, Le Caire 1949-1954, Repr. Beirut 1979

– *Une famille de mots reconstitutée: jns "être rouge",* in *RdE* 10 (1955), S. 1-7

ALTENMÜLLER, Brigitte – *Re und Herischef als "nb dšr.w",* in *GM* 2 (1972), S. 9-13

– *Synkretismus in den Sargtexten. GOF* IV/7, Wiesbaden 1975

ALTENMÜLLER, Hartwig – *Letopolis und der Bericht des Herodot über Papremis,* in *JEOL* 18 (1964), S. 271-279

– *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten "Zaubermesser" des Mittleren Reiches,* 2 Bde, Teil I: *Abhandlung,* Teil II: *Katalog,* Dissertation München 1965

– *Der "Socle Béhague" und ein Statuentorso in Wien,* in *OMRO* 46 (1965), S. 10-33

– *Zur Lesung und Deutung des Dramatischen Ramesseumpapyrus,* in *JEOL* 19 (1965-1966), S. 421-442

– *"Messersee", "gewundener Wasserlauf" und "Flammensee",* in *ZÄS* 92 (1966), S. 86-95

– *Ein Opfertext der 5. Dynastie,* in *MDAIK* 22 (1967), S. 9-18

– *Eine neue Deutung der Zeremonie des jnjt rd,* in *JEA* 57 (1971), S. 146-153

– *Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches. ÄA* 24, Wiesbaden 1972

– *Zur Ritualstruktur der Pyramidentexte,* in *ZDMG Supplementband II. Vorträge des XVIII. Deutschen Orientalistentages in Lübeck 1972* (1974), S. 8-17

– *Bemerkungen zum Kannibalenspruch,* in *GS Otto,* S. 19-39

– in *LÄ* II, 624-627 (s.v. *Gliedervergottung*)

– in *LÄ* II, 664-669 (s.v. *Götterbedrohung*)

– in *LÄ* III, 65-68 (s.v. *Hu*)

– in *LÄ* III, 155-157 (s.v. *Init-red*)

– in *LÄ* III, 1151-1162 (s.v. *magische Literatur*)

– in *LÄ* IV, 113f (s.v. *Messersee*)

– *Aspekte des Sonnenlaufes in den Pyramidentexten,* in *FS Daumas* I, S. 1-15

– *Totenglaube und Magie,* in Roccati, Alessandro / Siliotti, Alberto (eds.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni. Atti convegno internazionale di studi Milano 29-31 Ottobre 1985,* Verona 1987, S. 131-146

– *Nilpferd und Papyrusdickicht in den Gräbern des Alten Reiches,* in *BSEG* 13 (1989), S. 9-21

ALTENMÜLLER-KESTING, Brigitte – *Reinigungsriten im Ägyptischen Kult*, Dissertation Hamburg 1968

ANTHES, Rudolf – *Die Felsinschriften von Hatnub nach den Aufnahmen Georg Möllers. UGAÄ* 9, Leipzig 1928

– *Remarks on the Pyramid Texts and the Early Egyptian Dogma*, in *JAOS* 74 (1954), S. 35-39

– *Das Verbum šnj "umschließen, bannen" in den Pyramidentexten*, in *ZÄS* 86 (1961), S. 86-89

– *Der Gebrauch des Wortes ḏt "Schlange, Schlangenleib" in den Pyramidentexten*, in *FS Struve*, S. 32-49; wieder abgedruckt in *Studia Aegyptiaca* IX: Rudolf Anthes, *Ägyptische Theologie im Dritten Jahrtausend v. Chr.*, Budapest 1983, S. 63-88

– *Der Ichneumon, die Kobra und wir*, in *GM* 62 (1983), S. 93f

– *Das Verhältnis des Königs zu Re in den Pyramidentexten*, in *ZÄS* 111 (1984), S. 1-3

ARNOLD, Dieter – *Rituale und Pyramidentempel*, in *MDAIK* 33 (1977), S. 1-14

– in *LÄ* VI, 699-706 (s.v. *Totentempel II.*)

ARNOLD, Dorothea – in LÄ II, 483-501 (s.v. *Gefäße, Gefäßformen*)

ASSMANN, Jan – Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I. MÄS 19, Berlin 1969

– in *LÄ* II, 359-367 (s.v. *Furcht*)

– in *LÄ* II, 1206-1211 (s.v. *Himmelsaufstieg*)

– *Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten*, in *GM* 25 (1977), S. 7-43

– *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. Urban-Taschenbuch* 366, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1984

– in *LÄ* V, 195-201 (s.v. *Reden und Rufe*)

– in *LÄ* VI,998-1006 (s.v. *Verklärung*)

– *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991

– *Spruch 23 der Pyramidentexte und die Ächtung der Feinde Pharaos*, in *FS Leclant* I, S. 45-59

– *Erlösung und Rechtfertigung. Altägyptische Todesvorstellungen*, in: von Barloewen, Constantin (Hrsg.), *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen. Insel Taschenbuch* 2612, Frankfurt – Leipzig 2000, S. 177-201

– *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten.* Mit einem Beitrag von Thomas Macho: *Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich. Erbschaft unserer Zeit – Vorträge über den Wissensstand der Epoche, im Auftrag des Einstein-Forums* 7. *Edition Suhrkamp* 2157, Frankfurt 2000

– *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München 2001

– *Totenglauben und Menschenbild im alten Ägypten. 12. Siegried-Morenz-Gedächtnis-Vorlesung*, Leipzig 2001

BAINES, John – *Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record*, in *JNES* 50 (1990), S. 81-105

BAKIR, Abd el-Mohsen – *The Cairo Calendar No. 86637*, Cairo 1966

BARGUET, Paul – *Le papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre. BdE* 37, Le Caire 1962

– *Les chapitres 313-321 des Textes des Pyramides et la naissance de la lumière*, in *RdE* 22 (1970), S. 7-14

BARTA, Winfried – *Zum scheinbaren Bedeutungswandel des Seth in den Pyramidentexten*, in *JEOL* 20 (1967-1968), S. 43-49

– *Das Gespräch eines Mannes mit seinem BA (Papyrus Berlin 3024). MÄS* 18, Berlin 1969

– *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit. MÄS* 28, München – Berlin 1973

– *Bemerkungen zur Bedeutung der im Pyramidenspruch 273/274 geschilderten Anthropophagie*, in *ZÄS* 106 (1979), S. 89-94

– *Funktion und Lokalisierung der Zirkumpolarsterne in den Pyramidentexten*, in *ZÄS* 107 (1980), S. 1-4

– *Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König. MÄS* 39, München – Berlin 1981

– in *LÄ* IV, 388-390 (s.v. *Nehebkau (-fest)*)
– *Zur Mutilation tradierter Texte am Beispiel des Kannibalenhymnus*, in *ZÄS* 118 (1991), S. 10-20
BARTH, Christoph – *Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich 1947. Neu herausgegeben mit Erweiterungen von Bernd Janowski, Stuttgart – Berlin – Köln 1997
BAUCHOT, Roland (Hrsg.) – *Schlangen. Evolution, Anatomie, Physiologie, Ökologie und Verbreitung, Verhalten, Bedrohung und Gefährdung, Haltung und Pflege*, Augsburg 1984, 1998[2]
BEAUX, Nathalie – *Ennemis étrangers et malfaiteurs égyptiens. La signification du châtiment au pilori*, in *BIFAO* 91 (1991), S. 33-53
– *La douat dans les Textes des Pyramides. Espace et temps de gestation*, in *BIFAO* 94 (1994), S. 1-6
BECKERATH, Jürgen von – in *LÄ* III, 51f (s.v. *Horusgeleit*)
BEDIER, Shafia – *Die Rolle des Gottes Geb in den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit. HÄB* 41, Hildesheim 1995
BEHRMANN, Almuth – *Das Nilpferd in der Vorstellungswelt der Alten Ägypter.* Band 1: *Katalog*, Band 2: *Textband. Europäische Hochschulschriften*, Reihe XXXVIII – Archäologie Bde 22 und 62, Frankfurt – Bern – New York – Paris 1989 und 1996
BETZ, Hans Dieter (ed.) – *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, vol. 1: *Texts*, Chicago – London 1992[2]
BIANCHI, Ugo – *Seth, Osiris et l'ethnographie*, in *RHR* 179 (1971), S. 113-135
BICKEL, Susanne – *Furcht und Schrecken in den Sargtexten*, in *SAK* 15 (1988), S. 17-25
– *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire. OBO* 134, Freiburg / Schweiz – Göttingen 1994
– *Héliopolis et le tribunal des dieux*, in *FS Lauer* I, S. 113-122
– *Die Jenseitsfahrt des Re nach Zeugen der Sargtexte*, in *FS Hornung*, S. 41-56
BLACKMAN, Aylward M. – *The Rock Tombs of Meir*, vol. I: *The Tomb-Chapel of Ukh-Hotp's Son Senbi. EES Archaeological Survey* 22, London 1914
BLEEKER, Claas J. – *Nox revelatrix*, in *FS van der Leeuw*, S. 47-59
– *La signification religieuse de la nuit*, in: ders., *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion. Studies in the History of Religions (Supplements to NUMEN)* VII, Leiden 1963, S. 72-82
– *Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal. Studies in the History of Religions (Supplements to NUMEN)* XIII, Leiden 1967
– *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion. Studies in the History of Religions (Supplements to NUMEN)* XXVI, Leiden 1973
BLUMENTHAL, Elke – *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches*, Band 1: *Die Phraseologie. ASAW* 61, 1, Berlin 1970
BOESSNECK, Joachim / VON DEN DRIESCH, Angela – *Studien an subfossilen Tierknochen aus Ägypten. MÄS* 40, München – Berlin 1982
BONHÊME, Marie-Ange – *Appétit de roi*, in *FS Leclant* II, S. 45-53
BONNET, Hans – *Die Bedeutung der Räucherungen im ägyptischen Kult*, in *ZÄS* 67 (1931), S. 20-28
– *Der Gott im Menschen*, in *Studi in Memoria Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte (4. giugno 1843 – 4 giugno 1943)*, vol. I, Pisa 1949, S. 235-252
– *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin – New York 1952, 1971[2]
BOOCHS, Wolfgang – *Religiöse Strafen*, in *FS Derchain*, S. 57-64
BORCHARDT, Ludwig – *Bilder des "Zerbrechens der Krüge"*, in *ZÄS* 64 (1929), S. 12-16
BORGHOUTS, Joris F. – *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348, OMRO* 51 (1970)
– *The Evil Eye of Apopis*, in *JEA* 59 (1973), S. 114-150
– *Ancient Egyptian Magical Texts. Religious Texts Translation Series NISABA* 9, Leiden 1978
– in *LÄ* III, 1137-1151 (s.v. *Magie*)

– *The Victorious Eyes: a Structural Analysis of Two Egyptian Mythologizing Texts of the Middle Kingdom,* in *FS Westendorf* II, S. 703-716

– *Lexicographical Aspects of Magical Texts,* in: Hafemann, Ingelore / Grunert, Stefan (Hrsg.), *Textcorpus und Wörterbuch: Aspekte zur Ägyptischen Lexikologie. Probleme der Ägyptologie* 14, Leiden 1999, S. 149-177

BRADSHAW, Joseph – *The Imperishable Stars of the Northern Sky in the Pyramid Texts,* London 1990

BREASTED, James H. – *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt,* Philadelphia 1912, Repr. 1972

BRESCIANI, Edda – in LÄ I, 899-901 (s.v. *Chaemwese-Erzählungen*)

BROVARSKI, Edward – *The Doors of Heaven,* in *Orientalia* 46 (1977), S. 107-115

BROZE, Michèle – *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I. OLA* 76, Leuven 1996

BRUGSCH, Heinrich – *Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe nach altägyptischen Quellen. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 14, Göttingen 1870

BRUNNER, Hellmut – *Das Herz im ägyptischen Glauben,* in *Das Herz im Umkreis des Glaubens,* Biberach 1965, S. 81-106, wieder abgedruckt in ders., *Das hörende Herz. OBO* 80, Freiburg / Schweiz – Göttingen, 1988, S. 8-41

– *Zichendeutung aus Sternen und Winden in Ägypten,* in *Wort und Geschichte. Festschrift K. Elliger, Alter Orient und Altes Testament* 18, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1973, S. 25-30 wieder abgedruckt in ders., *Das hörende Herz. OBO* 80, Freiburg / Schweiz – Göttingen, 1988, S. 224-229

– *Name, Namen, Namenlosigkeit Gottes im Alten Ägypten,* in Stietencron, H. v. (Hrsg.), *Der Name Gottes,* Düsseldorf 1975, S. 33-49, wieder abgedruckt in ders., *Das hörende Herz. OBO* 80, Freiburg / Schweiz – Göttingen, 1988, S. 130-146

– in *LÄ* I, 960-963 (s.v. *Chons*)

– in *LÄ* II, 479-483 (s.v. *Gefährdungsbewußtsein*)

– in *LÄ* II, 1158-1168 (s.v. *Herz*)

– *Zitate aus Lebenslehren,* in Hornung, Erik / Keel, Othmar (Hrsg.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren. OBO* 28, Freiburg / Schweiz – Göttingen, 1979, S. 105-171

– *Die Rolle von Tür und Tor im Alten Ägypten,* in *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung, Neue Folge* 6 (1982), S. 37-59

– *Seth und Apophis – Gegengötter im ägyptischen Pantheon?,* in *Saeculum* 34 (1983), S. 226-234

– in *LÄ* VI, 244 (s.v. *Tausendfuß*)

– in *LÄ* VI, 773-777 (s.v. *Trunkenheit*)

– in *LÄ* VI, 1213f (s.v. *Weltende*)

– *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos. ÄA* 10, Wiesbaden 1986[2]

– *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben. Bibliothek der Alten Welt,* Zürich – München 1988

BRUNNER-TRAUT, Emma – *Spitzmaus und Ichneumon als Tiere des Sonnengottes. NAWG* 1965, 7, Göttingen 1965

– in *LÄ* I, 281-291 (s.v. *Anonymität (der Götter)*)

– in *LÄ* I, 926-930 (s.v. *Chenti-irti*)

– in *LÄ* II, 117-128 (s.v. *Farben*)

– in *LÄ* IV, 277-286 (s.v. *Mythos*)

– in *LÄ* IV, 338-341 (s.v. *Namenstilgung und -verfolgung*)

– in *LÄ* VI, 153-156 (s.v. *Tagewählerei*)

BUHL, Marie-Louise – *The Goddesses of the Egyptian Tree Cult,* in *JNES* 6 (1947), S. 80-97

BURCHARDT, Max / ROEDER, Günther – *Ein altertümelnder Grabstein der Spätzeit aus Mittelägypten,* in *ZÄS* 55 (1918), S. 50-64

CAMINOS, Ricardo A. – *Another Hieratic Manuscript from the Library of Pwerem Son of Qjqj (Pap. B.M. 10288)*, in *JEA* 58 (1972), S. 205-224

CANNUYER, Christian – *Nox, in ea nocetur... Les dangers de la nuit dans la litterature didactique de l'ancienne Égypte*, in *GM* 73 (1984), S. 13-21

CAZEMIER, Lukas J. – *Het begrip zonde in de pyramideteksten*, in *FS van der Leeuw*, S. 101-113

– *Das Gebet in den Pyramidentexten*, in *JEOL* 15 (1957-1958), S. 47-65

– *Vrees in de Pyramideteksten*, in *JEOL* 25 (1977-1978), S. 75-82

CHASSINAT, Émile – *Les papyrus magiques 3237 et 3239 du Louvre*, in *RecTrav* 14 (1893), S. 10-17

CHERF, William J. – *The Function of the Egyptian Forked Staff and the Forked Bronze Butt: A Proposal*, in *ZÄS* 109 (1982), S. 86-97

CICCARELLO, Mark – *Shesmu the Letopolite*, in *FS Hughes*, S. 43-54

CROZIER-BRELOT, Claude – *SIRIUS. Index des citations des Textes des Pyramides*, 2 vols., Paris 1994

DARESSY, Georges – *Le Mastaba de Mera*, in *MIE* 3 (1900), S. 521-574

DAVIES, Nina de Garis / GARDINER, Alan H. – *The Tomb of Amenemhet (No. 82). The Theban Tomb Series* 1, London 1915

DAVIS, Whitney M. – *The Ascension-Myth in the Pyramid Texts*, in *JNES* 36 (1977), S. 161-179

DAWSON, Warren R. – *Studies in the Egyptian Medical Texts V*, in *JEA* 21 (1935), S. 37-40

– *The Magicians of Pharaoh*, in *Folklore. A Quaterly Review of Myth, Tradition, Institution and Custom*, London, 47 (1936), S. 234-262

DE BUCK, Adriaan – *De egyptische voorstellingen betreffende den oerheuvel*, Leiden 1922

– *De godsdienstige opvatting van den slaap inzonderheid in het oude Egypte. MVEOL* 4, Leiden 1939

– *The Fear of Premature Death in Ancient Egypt*, in *FS van der Leeuw*, S. 79-88

DE BUCK, Adriaan / STRICKER, Bruno H. – *Teksten tegen schorpioenen naar Pap. I 349*, in *OMRO* 21 (1940), S. 53-62

DEINES, Hildegard von / GRAPOW, Hermann / WESTENDORF, Wolfhart – *Übersetzung der medizinischen Texte*, 2 Bde. *Grundriss der Medizin der Alten Ägypter* IV/1-2, Berlin 1958

DEINES, Hildegard von / WESTENDORF, Wolfhart – *Wörterbuch der medizinischen Texte*, 2 Bde. *Grundriss der Medizin der Alten Ägypter* VII/1-2, Berlin 1961

DE MEULENAERE, Herman J. – in *LÄ* I, 592 (s.v. *Babylon*)

DEPUYDT, Leo – *Der Fall des "Hintersichschauers"*, in *GM* 126 (1992), S. 33-38

DERCHAIN, Philippe – *Bébon, le dieu et les mythes*, in *RdE* 9 (1952), S. 23-47

– *Le sacrifice de l'oryx. Rites égyptiens* I, Brüssel 1962

– *Nouveaux documents relatifs à Bébon (B3b3wj)*, in *ZÄS* 90 (1963), S. 22-25

– *Á propos d'une stèle magique du Musée Kestner, à Hanovre*, in *RdE* 16 (1964), S. 19-23

– *Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Egypte.* 2 Bde. *Academie Royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques. Mémoires* I. 58, Fasc. 1, Bruxelles 1965

– *Elkab I: Les monuments religieux à l'entrée de l'Ouady Hellal*, Bruxelles 1971

– *Sur le nom de Chou et sa fonction*, in *RdE* 27 (1975), S. 110-116

– *L'auteur du papyrus Jumilhac*, in *RdE* 41 (1990), S. 9-30

DERCHAIN-URTEL, Maria-Theresia – *Thot à travers ses épithètes dans les scènes d'offrandes des temples d'époque gréco-romaine. Rites égyptiens* III, Brüssel 1981

VAN DIJK, Jacobus – in *LÄ* VI, 1389-1396 (s.v. *Zerschlagen der roten Töpfe*)

DILS, Peter – *Wine for Pouring and Purification in Ancient Egypt*, in Quaegebeur, Jan (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991. OLA* 55, Leuven 1993, S. 107-123

DIODORUS SICULUS – *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes*, vol. I: *Books I and II, 1-34.* With an English Translation by C. H. Oldfather. *The Loeb Classical Library* 279, Cambridge / Massachusetts – London 1933, Repr. 1989

DOBREV, Vassil / LABROUSSE, Audran / MATHIEU, Bernard / MINAULT-GOUT, Anne / JANOT, Francis – *La dixième pyramide à textes de Saqqâra: Ânkhesenpépy II*, in *BIFAO* 100 (2000), S. 275-296

DORMAN, Peter F. – *The Tombs of Senenmut. The Architecture and Decoration of Tombs 71 and 353. Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition* 24, New York 1991

DRIOTON, Étienne – *Sarcasmes contre les adorateurs d'Horus*, in *FS Dussaud* II, S. 495-506

– *Une statue prophylactique de Ramsès III*, in *ASAE* 39 (1939), S. 57-89

– *Le jugement des ames dans l'ancienne Égypte*, in *La Revue du Caire* 121 (Juin 1949), S. 1-20, wieder abgedruckt in ders., *Pages d'égyptologie*, Le Caire 1957, S. 195-214

DÜMICHEN, Johannes – *Der Grabpalast des Patuamenap in der Thebanischen Nekropolis. In vollständiger Copie seiner Inschriften und bildlichen Darstellungen, und mit Uebersetzung und Erläuterungen versehen.* 3 Bde, Leipzig 1884, 1885, 1894

EDEL, Elmar – *Untersuchungen zur Phraseologie der ägyptischen Inschriften des Alten Reiches*, in *MDAIK* 13 (1945), S. 1-90

– *Beiträge zum ägyptischen Lexikon*, in *ZÄS* 79 (1954), S. 86-90

– *Altägyptische Grammatik.* 2 Bde, *Analecta Orientalia* 34 und 39, Rom 1955, 1964

– *Beiträge zum ägyptischen Lexikon II*, in *ZÄS* 81 (1956), S. 6-18

– *Beiträge zum ägyptischen Lexikon III*, in *ZÄS* 81 (1956), S. 68-76

– *Beiträge zum ägyptischen Lexikon IV*, in *ZÄS* 85 (1960), S. 12-18

– *Das Akazienhaus und seine Rolle in den Begräbnisriten des alten Ägyptens. MÄS* 24, Berlin 1970

– Rezension von Faulkner, Raymond O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, in *OLZ* 69 (1974), Sp. 131-137

– *Neue Übersetzungsvorschläge, Grammatisches und Lexikalisches zu den Pyramidentexten*, in *ZÄS* 102 (1975), S. 31-36

– *Die mit den Zeichen und u. Varr. geschriebenen Wörter*, in *FS Polotsky*, S. 378-389

EDFOU I – ROCHEMONTEIX, Marquis de / CHASSINAT, Émile, *Le temple d'Edfou*, vol. I. *MMAF* 10, Le Caire 1897 (rev. Repr. 1984-1987)

EDFOU III – CHASSINAT, Émile, *Le temple d'Edfou*, vol. III. *MMAF* 20, Le Caire 1928

EDFOU VI – CHASSINAT, Émile, *Le temple d'Edfou*, vol. VI. *MMAF* 23, Le Caire 1931

EDWARDS, Iorwerth E. S. – *Die ägyptischen Pyramiden*, Wiesbaden 1967

– *Kenhikhopshef's Prophylactic Charm*, in *JEA* 54 (1968), S. 155-160

EGBERTS, Arne – *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves*, 2 Bde. *Egyptologische Uitgaven* 8, Leiden 1995

EGGEBRECHT, Arne – *Schlachtungsbräuche im alten Ägypten und ihre Wiedergabe im Flachbild bis zum Ende des Mittleren Reiches*, Dissertation München 1973

– in *LÄ* I, 848-850 (s.v. *Brandopfer*)

– in *LÄ* II, 371f (s.v. *Gänseopfer*)

– in *LÄ* V, 638f (s.v. *Schlachten*)

ENDESFELDER, Erika – *Die Realisierung des Herrschaftskonzepts in den Pyramidentexten*, in *Beihefte SAK* 4 (1990), S. 47-54

ENGLUND, Gertie – *La lumière et la répartition des textes dans la pyramide*, in *FS Leclant* I, S. 169-180

THE EPIGRAPHIC SURVEY – *Medinet Habu*, vol. IV: *Festival Scenes of Ramses III. Oriental Institute Publications* LI, Chicago 1940

ERMAN, Adolf – *Die Entstehung eines "Totenbuchtextes"*, in *ZÄS* 32 (1894), S. 2-22

– *Ein Denkmal memphitischer Theologie. SPAW*, Berlin 1911, S. 916-950

– *Hymnen an das Diadem der Pharaonen. Aus einem Papyrus der Sammlung Golenischeff. APAW*, Berlin 1911, S. 1-58

– *Die Religion der Ägypter*, Berlin – Leipzig 1934, Repr. 1978

FAIRMAN, Herbert W. – *The Myth of Horus at Edfu I*, in *JEA* 21 (1935), S. 26-36

FAULKNER, Raymond O. – *The "Cannibal Hymn" from the Pyramid Texts*, in *JEA* 10 (1924), S. 97-103
– *The God Setekh in the Pyramid Texts*, in *Ancient Egypt* (1925, Part I March), S. 5-10
– *A Misconstrued Particle in the Pyramid Texts*, in *JEA* 16 (1930), S. 171f
– *The Verb 'J "to Say" and Its Developments*, in *JEA* 21 (1935), S. 177-190
– *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford 1962, Repr. 1981
– *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Warminster 1969, Repr. 1986
– *The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Supplement of Hieroglyphic Texts*, Oxford 1969
– *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vols., Warminster 1973, 1977, 1978

FEHLING, Albrecht – *Königskrone und Horusauge*, in *GM* 90 (1986), S. 11-25

FEUCHT, Erika – in *LÄ* II, 1168-1170 (s.v. *Herzskarabäus*)

FIRCHOW, Otto – *Die Mischgestalt des Toten*, in *MIO* I,3 (1953), S. 313-325
– *Grundzüge der Stilistik in den altägyptischen Pyramidentexten. Untersuchungen zur ägyptischen Stilistik II. Veröffentlichung des Institutes für Orientforschung der Deutschen Akademie für Wissenschaften zu Berlin* 21, Berlin 1953
– *Die Boten der Götter*, in *FS Grapow*, S. 85-92

FISCHER, Henry G. – in *LÄ* V, 627f (s.v. *Schildkröte*)

FISCHER-ELFERT, Hans-Werner – Rezension von Sauneron, Serge, *Un traité égyptien d'ophiologie*, in *Enchoria* 18 (1991), S. 229-234

FONTES HISTORIAE NUBIORUM – EIDE, Tormod / HÄGG, Tomas / PIERCE, Richard H. / TÖRÖK, László (eds.), *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region Between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD*, vol. I: *From the Eighth to the Mid-Fifth Century BC*, Bergen 1994

FOSTER, John L. – *Some Observations on Pyramid Texts 273-274, the So-called "Cannibal Hymn"*, in *Journal of the Society of the Studies of Egyptian Antiquities (JSSEA)* 9, Toronto 1978/79, S. 51-63

FRANDSEN, Paul John – *On Fear of Death and the Three bwts Connected with Hathor*, in *FS Wente*, S. 131-148

FRANKE, Detlev – *Qrḥ.t – Geschöpf des "Ersten Tages". Eine Assoziationstechnik zur Statuserhöhung in der 10. und 11. Dynastie*, in *GM* 164 (1998), S. 63-70

FRANKFORT, Henri – *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago 1948, Repr. 1978

FRANKFORT, Henri with Chapters by DE BUCK, Adriaan / GUNN, Battiscomb – *The Cenotaph of Seti I at Abydos*. Vol. I: *Text*, Vol. II: *Plates*. *EES Excavation Memoir* 39, London 1933

FS ÄGYPTISCHES MUSEUM – *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums. Staatliche Museen zu Berlin – Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung* VIII, Berlin 1974

FS Bleeker – *Liber Amicorum. Studies in Honour of Professor Dr. C. J. Bleeker, Published on the Occasion of his Retirement from the Chair of the History of Religions and the Phenomenology of Religion at the University of Amsterdam. Studies in the History of Religions (Supplements to NUMEN)* XVII, Leiden 1969, S. 140-150

FS DAUMAS – *Hommages à François Daumas*. 2 vols., Montpellier 1986

FS DERCHAIN – VERHOEVEN, Ursula / GRAEFE, Erhart (eds)., *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991. OLA* 39, Leuven 1991

FS DUSSAUD – *Mélanges Syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, 2 vols., Paris 1939

FS EBERS – *Aegyptiaca. Festschrift für Georg Ebers zum 1. März 1897*, Leipzig 1897

FS GRAPOW – FIRCHOW, Otto (Hrsg.), *Ägyptologische Studien, Hermann Grapow zum 70. Geburtstag gewidmet. Veröffentlichung des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 29, Berlin 1955

FS GRIFFITH – *Studies Presented to F. Ll. Griffith*, London 1932

FS GUNDLACH – SCHADE-BUSCH, Mechthild (Hrsg.), *Wege öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag. Ägypten und Altes Testament (ÄAT)* 35, Wiesbaden 1996

FS HORNUNG – BRODBECK, Andreas (Hrsg.), *Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis,* Berlin 1998

FS HUGHES – *Studies in Honor of George R. Hughes, January 12, 1977. SAOC* 39, Chicago 1976

FS KÁKOSY – LUFT, Ulrich (ed.), *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday. Studia Aegyptiaca* XIV, Budapest 1992

FS LAUER – BERGER, Catherine / MATHIEU, Bernard (eds.), *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer,* 2 vols. *Orientalia Monspeliensia* IX, Montpellier 1997

FS LECLANT – BERGER, Catherine / CLERC, Gisèle / GRIMAL, Nicolas (eds.), *Hommages à Jean Leclant,* vol. I: *Études Pharaoniques;* vol. II: *Nubie, Soudan, Éthiopie. BdE* 106/1-2, Le Caire 1994

FS VAN DER LEEUW – KOOIMAN, W. J. / VAN VEEN, J. M. (eds.), *Pro regno pro sanctuario. Een bundel studies en bijdragen van vrienden en vereerders bij de zestigste verjaardag von Prof. Dr G. van der Leeuw,* Nijkerk 1950

FS MASPERO – *Mélanges Maspero I. Orient ancien,* 1[er] fasc. *MIFAO* 66, Le Caire 1934

FS OBBINK – *Verbum. Essays on Some Aspects of the Religious Function of Words Dedicated to Dr. H. W. Obbink, Professor in the History of Religious and Egyptology, University of Utrecht, on November 14th. 1964. Studia Theologica Rheno-Traiectina VI,* Utrecht 1964

FS POLOTSKY – YOUNG, Dwight W. (ed.), *Studies Presented to Hans Jakob Polotsky,* East Gloucester / Massachusetts 1981

FS ROBINSON – *Studies Presented to David Moore Robinson,* vol. I, Saint Louis 1951

FS SCHOTT – HELCK, Wolfgang (Hrsg.), *Festschrift für Siegfried Schott zu seinem 70. Geburtstag am 20. August 1967,* Wiesbaden 1968

FS ŚLIWA – CIAŁOWICZ, Krzysztof M. / OSTROWSKI, Janusz A. (eds.), *Les civilisations du bassin méditerranéen. Hommages à Joachim Śliwa,* Krakau 2000

FS STRUVE – *Drewnij Mir. Festschrift Struve,* Moskau 1962

FS TE VELDE – VAN DIJK, Jacobus (ed.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman Te Velde. Egyptological Memoirs* 1, Groningen 1997

FS WENTE – TEETER, Emily / LARSON, John A. (eds.), *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente. SAOC* 58, Chicago 1999

FS WESTENDORF – *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern,* 2 Bde, Göttingen 1984

2. FS WESTENDORF – BEHLMER, Heike (Hrsg.), *...Quaerentes scientiam. Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag überreicht von seinen Schülern,* Göttingen 1994

FS WIDENGREN – *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren* I. *Studies in the History of Religions (Supplements to NUMEN)* XXI, Leiden 1972

FS WILLIAMS – HOFFMEIER, James K. / MELTZER, Edmund S. (eds.), *Egyptological Miscellanies. A Tribute to Professor Ronald J. Williams. The Ancient World* VI, nos. 1-4 (Special Volume), Chicago 1983

FS WINTER – MINAS, Martina / ZEIDLER, Jürgen (Hrsg.), *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag. Aegyptiaca Treverensia* 7, Mainz 1994

FS ZANDEE – HEERMA VAN VOSS, Matthieu S. H. G., et al. (eds.), *Studies in Egyptian Religion. Dedicated to Professor Jan Zandee. Studies in the History of Religions (Supplements to NUMEN)* XLIII, Leiden 1982

GALÁN, José M. – *Victory and Border. Terminology Related to Egyptian Imperialism in the XVIIIth Dynasty. HÄB* 40, Hildesheim 1995

GAMER-WALLERT, Ingrid – in *LÄ* II, 228-234 (s.v. *Fische, religiös*)

GARDINER, Alan H. – *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto),* Leipzig 1909, Repr. Hildesheim – Zürich – New York 1989

– *Late-Egyptian Stories. Bibliotheca Aegyptiaca* I, Brüssel 1932

– *Hieratic Papyri in the British Museum. IIIrd Series: Chester Beatty Gift,* 2 vols., London 1935

– *The Attitude of the Ancient Egyptians to Death & the Dead,* Cambridge 1935

– *The Mansion of Life and the Master of the King's Largess,* in *JEA* 24 (1938), S. 83-91

– *Ancient Egyptian Onomastica,* 3 vols., Oxford 1947

– *The Ramesseum Papyri. Plates,* Oxford 1955

– *A Unique Funerary Liturgy,* in *JEA* 41 (1955), S. 9-17

– *Egyptian Grammar, Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs,* Oxford 1957^{3}, Repr. 1982 – *Signlist: ibid.*, S. 438-548

GARDINER, Alan H. / SETHE, Kurt – *Egyptian Letters to the Dead Mainly from the Old and Middle Kingdoms,* London 1928

GAUTHIER, Henri – *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques,* 7 vols., Le Caire 1925-1931

GEMOLL, Wilhelm – *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch,* München – Wien, 1954^{9}, Repr. 1979

GERISCH, Birgit – *Archäoentomologische Untersuchungen an Mumien, Grabbeigaben und Gräbern des alten Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Mumie Aset-iri-khet-es,* in Szymańska, Hanna / Babraj, Krzysztof (eds.), *Mummy. Results of Interdisciplinary Examination of the Egyptian Mummy of Aset-iri-khet-es from the Archaeological Museum in Cracow,* Krakau 2001, S. 131-166

GERMER, Renate – *Untersuchungen über Arzneimittelpflanzen im Alten Ägypten,* Dissertation Hamburg 1979

– *Die Bedeutung des Lattichs als Pflanze des Min,* in *SAK* 8 (1980), S. 85-87

– *Flora des pharaonischen Ägypten. SDAIK* 14, Mainz 1985

GERMOND, Philippe – *Sekhmet et la protection du monde. Aegyptiaca Helvetica* 9, Genève 1981

– *L'oryx, un mal-aimé du bestiaire égyptien,* in *BSEG* 13 (1989), S. 51-55

GHATTAS, Francis Abdel-Malek – *Das Buch Mk.t-ḥꜥw "Schutz des Leibes",* Dissertation Göttingen 1968

GILULA, Mordechai – *The Smiting of the First-born – an Egyptian Myth?,* in *Tel Aviv* 4 (1977), S. 94f

– *Pyr. 604C-D and Westcar 7/17-19,* in *JEA* 64 (1978), S. 45-51

GOEDICKE, Hans – *Königliche Dokumente aus dem Alten Reich. ÄA* 14, Wiesbaden 1967

– *Jurisdiction in the Pyramid Age,* in *MDAIK* 47 (1991), S. 135-141

– *Reading VII: The Morning of the Burial – Pyramid Spell 251,* in *Varia Aegyptiaca (VA)* 8 (1992), S. 7-16

GOELET, Ogden – *The Term Stp-sꜣ in the Old Kingdom and Its Later Development,* in *JARCE* 23 (1986), S. 85-98

GÖRG, Manfred – *Georg Ebers, der Wolf und Brehms Tierleben,* in *GM* 154 (1996), S. 29f

GOLÉNISCHEFF, Wladimir – *Parallélisme symétrique en ancien égyptien,* in *FS Griffith,* S. 86-96

GOMAÀ, Farouk – in *LÄ* III, 1009-1111 (s.v. *Letopolis*)

GORDON, Andrew A. – *The Kꜣ as an Animating Force,* in *JARCE* 33 (1996), S. 31-35

GOYON, Jean-Claude – *Le papyrus du Louvre N. 3279. BdE* 42, Le Caire 1966

– *Textes mythologiques I. "Le livre de protéger la barque du dieu",* in *Kêmi* 19 (1969), S. 23-65

– *Textes mythologiques II. "Les révélations du mystère des quatre boules",* in *BIFAO* 75 (1975), S. 349-399

– *Hededyt: Isis-scorpion et Isis au scorpion. En marge du papyrus de Brooklyn 47.218.50 – III,* in *BIFAO* 78 (1978), S. 439-458

– *Note pour servir à la connaissance des procédés tinctoriaux de l'ancienne Égypte,* in *Livre du Centenaire 1880-1980, MIFAO* 104, Le Caire 1980, S. 25-35

– *Une identification possible de la plante hdn des anciens égyptiens,* in *FS Westendorf* I, S. 241-250

– *Le Papyrus d'Imouthes Fils de Psintaês au Metropolitan Museum of Art de New-York (Papyrus MMA 35.9.21),* New York 1999

GOYON, Jean-Claude / JOSSET, Patrice – *Un corps pour l'éternité. Autopsie d'une momie,* Paris 1988

GRAEFE, Erhart – in *LÄ* III, 1132f (s.v. *Mafdet*)
– in *LÄ* IV, 457-460 (s.v. *Nephthys*)
– *Über die Verarbeitung von Pyramidentexten in den späten Tempeln (Nochmals zu Spruch 600 (§1652a – §1656d: Umhängen des Halskragens)),* in *FS Derchain,* S. 129-148
GRALLERT, Silke – *Die Fugeninschriften auf Särgen des Mittleren Reiches,* in *SAK* 23 (1996), S. 147-165
GRAPOW, Hermann – *Eine alte Version von Totenbuch Kapitel 51-53,* in *ZÄS* 47 (1910), S. 100-111
– *Bedrohungen der Götter durch den Verstorbenen,* in *ZÄS* 49 (1911), S. 48-54
– *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen. Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache,* Leipzig 1924, Repr. Darmstadt 1983
– *Die Welt vor der Schöpfung. (Ein Beitrag zur Religionsgeschichte),* in *ZÄS* 67 (1931), S. 34-38
– *Die medizinischen Texte in hieroglyphischer Umschreibung autographiert. Grundriss der Medizin der Alten Ägypter* V, Berlin 1958
GRIESHAMMER, Reinhard – *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten. GOF* IV/20, Wiesbaden 1970
– *Zum "Sitz im Leben" des Negativen Sündenbekenntnisses,* in *ZDMG Supplementband* II. *Vorträge des XVIII. Deutschen Orientalistentages in Lübeck 1972* (1974), S. 19-25
– in *LÄ* II, 258f (s.v. *Flammeninsel*)
GRIFFITH, Francis Ll. – *Stories of the High Priests of Memphis. The Sethon of Herodotus and The Demotic Tales of Khamuas,* Oxford 1900, Repr. Osnabrück 1985
– *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden,* 3 vols., London 1904, 1905, 1909
– *Herodotus II. 90. Apotheosis by Drowning,* in *ZÄS* 46 (1909), S. 132-134
GRIFFITHS, John G. – *The Meaning of nḏ and nḏ-ḥr,* in *JEA* 37 (1951), S. 32-37
– *Remarks on the Mythology of the Eyes of Horus,* in *CdE* 33 (1958), S. 182-193
– *The Conflict of Horus & Seth from Egyptian and Classical Sources. A Study in Ancient Mythology,* Liverpool 1960
– *The Origins of Osiris. MÄS* 9, Berlin 1966
– *Plutarch's De Iside et Osiride,* Cardiff 1970
– *The Symbolism of Red in Egyptian Religion,* in *FS Widengren,* S. 81-90
– in *LÄ* II, 929-931 (s.v. *Hakerfest*)
– *The Accusing Animals,* in *FS Derchain,* S. 149-154
GRIMAL, Nicolas-Christophe – *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX dynastie à la conquête d'Alexandre. Institut de Françe – Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Nouvelle Série* VI, Paris 1986
GRIMM, Alfred – *Zur Tradition des Spruchtitels r3 nj sw3ḏ wdḥw. Ein Fragment aus der Pyramide des Königs Teti mit dem Ritualvermerk eines unbekannten Opferrituals der Mundöffnungszeremonien,* in *SAK* 10 (1983), S. 185-203
– *Titel und Vermerke in den Pyramidentexten,* in *SAK* 13 (1986), S. 99-106
– *Feind-Bilder und Bilderverbrennung. Ein Brandopfer zur rituellen Feindvernichtung in einer Festdarstellung der "Chapelle Rouge",* in *Varia Aegyptiaca (VA)* 4 (1988), S. 207-214
– *Der Tod im Wasser. Rituelle Feindvernichtung und Hinrichtung durch Ertränken,* in *SAK* 16 (1989), S. 111-119
GRUMACH, Irene – *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope. MÄS* 23, München – Berlin 1972
GS OTTO – ASSMANN, Jan / FEUCHT, Erika / GRIESHAMMER, Reinhard (Hrsg.), *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto,* Wiesbaden 1977
GUGLIELMI, Waltraud – in *LÄ* I, 1145-1147 (s.v. *Drohformeln*)
– in *LÄ* III, 82-84 (s.v. *Hunger*)
– in *LÄ* IV, 978-987 (s.v. *Personifikation*)
– *Zu einigen literarischen Funktionen des Wortspiels,* in *FS Westendorf* I, S. 491-506
– in *LÄ* VI, 1287-1291 (s.v. *Wortspiel*)

GUILHOU, Nadine – *Rituel funéraire au Moyen Empire: L'*Ouryt *et la lutte contre les insectes nécrophages*, in *Cercle Lyonnais d'Égyptologie Victor Loret, Bulletin* 8 (1994), S. 25-34

– *Les deux morts d'Osiris d'après les Textes des Pyramides*, in *Égypte – Afrique & Orient* 10 (1998), S. 19-26

GUILHOU, Nadine / MATHIEU, Bernard – *Cent dix ans d'étude des Textes des Pyramides (1882-1996)*, in *FS Lauer* I, S. 233-244

GUNDLACH, Rolf – in *LÄ* IV, 136-140 (s.v. *Min*)

– *Mentuhotep IV. und Min – Analyse der Inschriften M 110, M 191 und M 192a aus dem Wâdi Hammâmât*, in *SAK* 8 (1990), S. 89-114

HARRIS, John R. – *Lexicographical Studies in Ancient Egyptian Minerals. Veröffentlichung des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 54, Berlin 1961

HASSAN, Ali – *Stöcke und Stäbe im Pharaonischen Ägypten bis zum Ende des Neuen Reiches. MÄS* 33, München – Berlin 1976

HASSAN, Sélim – *Hymnes religieux du Moyen Empire*, Le Caire 1928

HAYES, William C. – *The Texts in the Burial Chamber of Se'n-Wosret-'Ankh*, in *The Egyptian and Persian Expeditions 1932-1933, BMMA Section II*, November 1933, S. 26-38

HEERMA VAN VOSS, Matthieu S. H. G. – in *LÄ* II, 6 (s.v. *Fährmann*)

– in *LÄ* III, 52 f (s.v. *Horuskinder*)

– in *LÄ* V, 321 (s.v. *Ruti*)

HELCK, Wolfgang – *Der Text der "Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn". KÄT* 1, Wiesbaden 1969

– in *LÄ* II, 1219 (s.v. *Hinrichtungsgerät*)

– in *LÄ* III, 313f (s.v. *Kannibalenhymnus*)

– in *LÄ* III, 1133 (s.v. *Maga*)

– in *LÄ* IV, 3 (s.v. *Mehen*)

– in *LÄ* IV, 594-596 (s.v. *Opfertier*)

– in *LÄ* V, 271-285 (s.v. *Rituale*)

– in *LÄ* V, 590f (s.v. *Schesemu*)

– in *LÄ* VI, 787-789 (s.v. *Türhüter*)

– *Topographisierung von Begriffen und Gegenständen in den Pyramidentexten*, in *FS Daumas* II, S. 421-425

– *Die "Admonitions" Pap. Leiden I 344 recto. KÄT* 11, Wiesbaden 1995

HERODOT – *Historien*. Deutsche Gesamtausgabe, übersetzt von A. Horneffer, neu herausgegeben und erläutert von H. W. Haussig, mit einer Einleitung von W. F. Otto. *Kröners Taschenausgabe* 224, Stuttgart 1971[4]

HIERATISCHE PAPYRUS *aus den Königlichen Museen zu Berlin, zusammengestellt von der Generalverwaltung*. Band I: *Rituale für den Kultus des Amon und für den Kultus der Mut*, Leipzig 1901

HOFFMEIER, James K. – *The Possible Origins of the Tent of Purification in the Egyptian Funerary Cult*, in *SAK* 9 (1981), S. 167-177

– *Some Egyptian Motifs Related to Warfare and Enemies and Their Old Testament Counterparts*, in *FS Williams*, S. 53-70

– *The Use of Basalt in Floors of Old Kingdom Pyramid Temples*, in *JARCE* 30 (1993), S. 117-123

HOPFNER, Theodor – *Plutarch – Über Isis und Osiris*, 2 Bde. *Monographien des Archiv Orientalni* IX, Prag 1940-1941

HORNUNG, Erik – *Nacht und Finsternis im Weltbild der alten Ägypter*, Dissertation Tübingen 1956

– *Chaotische Bereiche in der geordneten Welt*, in *ZÄS* [illegible] (1956), S. 28-32

– *Lexikalische Studien I*, in *ZÄS* 81 (1961), S. 106-114

– *Licht und Finsternis i[illegible]er Vorstellungswelt Altägyptens*, in *Studium Generale* 18,2 (1965), S. 73-83

– *Altägyptische Höllenvo[illegible]tellungen. ASAW* 59, 3, Berlin 1968

– *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1971

– *Ägyptische Unterweltsbücher. Bibliothek der Alten Welt,* Zürich – München 1972, Repr. 1984

– *Seth. Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes,* in *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung, Neue Folge* 2 (1974), S. 49-63

– in *LÄ* I, 114f (s.v. *Aker*)

– in *LÄ* I, 994f (s.v. *Dat*)

– in *LÄ* I, 1153f (s.v. *Dunkelheit*)

– *Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei),* Teil II: *Übersetzung und Kommentar. Aegyptiaca Helvetica* 3, Genf 1976

– *Das Totenbuch der Ägypter. Bibliothek der Alten Welt,* Zürich – München 1979

– *Das Buch von den Pforten des Jenseits nach den Versionen des Neuen Reiches.* Teil II: *Übersetzung und Kommentar.* Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck und Elisabeth Staehelin, *Aegyptiaca Helvetica* 8, Genf 1980

– *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. OBO* 46, Freiburg / Schweiz – Göttingen 1982

– in *LÄ* IV, 291f (s.v. *Nacht*)

– *Geist der Pharaonenzeit,* Zürich – München 1989

– *Schwarze Löcher von innen betrachtet: Die altägyptische Hölle,* in Schabert, Tilo / Hornung, Erik (Hrsg.), *Strukturen des Chaos. Eranos* Neue Folge 2, München 1994, S. 227-262

HORNUNG, Erik / BRODBECK, Andreas – in *LÄ* I, 350-352 (s.v. *Apophis, Gott*)

HOULIHAN, Patrick F. – *The Birds of Ancient Egypt. The Natural History of Egypt* I, Warminster 1986

IVERSEN, Erik – *Some Ancient Egyptian Paints and Pigments. A Lexicographical Study. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser* 34, 4, Kopenhagen 1955

– *Papyrus Carlsberg Nr. VII. Fragments of a Hieroglyphic Dictionary. Historisk-filologiske Skrifter udgivet af Det Kongelige Dankse Videnskabernes Selskab* 3, 2, Kopenhagen 1958

JAHN, Theo – *Der farbige Brehm. Ein großes Tierbuch.* Gekürzt, überarbeitet und ergänzt von Theo Jahn, Freiburg – Basel – Wien 1972[9]

JANKUHN, Dieter – *Das Buch "Schutz des Hauses" (s3-pr). Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Klassische Philologie* 12, Bonn 1972

JANSEN-WINKELN, Karl – *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie,* 2 Bde. *Ägypten und Altes Testament (ÄAT)* 8/1-2, Wiesbaden 1985

– *Zur Schreibung des Pseudopartizips in den Pyramidentexten,* in *BSEG* 15 (1991), S. 43-56

– *Zwei Jenseitsklagen,* in *BSEG* 17 (1993), S. 41-47

JÉQUIER, Gustave – *Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire. MIFAO* 47, Le Caire 1921

– *La pyramide d'Oudjebten. Fouilles à Saqqarah* 7, Le Caire 1928, Repr. 1978

– *Les pyramides des reines Neit et Apouit. Fouilles à Saqqarah* 10, Le Caire 1933, Repr. 1984

– *La pyramide d'Aba. Fouilles à Saqqarah* 12, Le Caire 1935, Repr. 1984

– *Le monument funéraire de Pepi II.* Tome 1: *Le tombeau royal. Fouilles à Saqqarah* 13, Le Caire 1936

– *Considérations sur les religions égyptiennes,* Neuchatel 1946

JOHNSON, Sally B. – *The Cobra Goddess of Ancient Egypt. Predynastic, Early Dynastic, and Old Kingdom Periods. Studies in Egyptology,* London – New York 1990

JUNGE, Friedrich – *Mythos und Literarizität: Die Geschichte vom Streit der Götter Horus und Seth,* in *2. FS Westendorf,* S. 83-101

JUNKER, Hermann – *Die Schlacht- und Brandopfer und ihre Symbolik im Tempelkult der Spätzeit,* in *ZÄS* 48 (1910), S. 69-77

– *Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae. DAWW* 54, 1, Wien 1910

– *Die Onurislegende. DAWW* 59, 1-2, Wien 1917

– *Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza,* Band II: *Die Mastabas der beginnenden V. Dynastie auf dem Westfriedhof. DAWW,* Wien – Leipzig 1934

– *Das Brandopfer im Totenkult,* in *Miscellanea Gregoriana. Raccolta di scritti pubblicati nel 1. centenario dalla fondazione del Pont. Museo Egizio (1839-1939),* Rom 1941, S. 109-117

– *Die politische Lehre von Memphis. APAW* 1941, 6, Berlin 1941

– *Der sehende und blinde Gott (Mḫntj-jrtj und Mḫntj-n-jrtj). SBAW* 1942, 7, München 1942

– *Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion,* Zürich – Köln 1949

– *Die Feinde auf dem Sockel der Chasechem-Statuen und die Darstellung von geopferten Tieren,* in *FS Grapow,* S. 162-175

– *Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä. DAWW – Sonderband,* Wien 1958

KADISH, Gerald E. – *The Scatophagous Egyptian,* in *Journal of the Society of the Studies of Egyptian Antiquities (JSSEA)* 9, Toronto 1978/79, S. 203-217

KAHL, Jochem – *Die Defektivschreibung in den Pyramidentexten,* in *Lingua Aegyptia* 2 (1992), S. 99-116

– *Steh auf, gib Horus deine Hand. Die Überlieferungsgeschichte von Altenmüllers Pyramidentext – Spruchfolge D. GOF* IV/32, Wiesbaden 1996

– *Ein bislang unbeachtetes Beispiel für die Unschädlichmachung von Schriftzeichen aus dem sogenannten Menesgrab in Naqada,* in *SAK* 28 (2000), S. 125-129

KÁKOSY, László – *The Pyramid Texts and Society in the Old Kingdom,* in *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio Historica* 4, Budapest 1962, S. 3ff, wieder abgedruckt in *Studia Aegyptiaca* VII: László Kákosy, *Selected Papers (1956-73),* Budapest 1981, S. 27-40

– *Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion,* in *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 11 (1963), S. 17ff, wieder abgedruckt in *Studia Aegyptiaca* VII: László Kákosy, *Selected Papers (1956-73),* Budapest 1981, S. 55-68

– *Les stèles d'"Horus sur les crocodiles" du Musée des Beaux-Arts. Bulletin du Musée National Honbrois des Beaux-Arts, Budapest* 34-35 (1970), S. 7ff, wieder abgedruckt in *Studia Aegyptiaca* VII: László Kákosy, *Selected Papers (1956-73),* Budapest 1981, S. 213-226

– in *LÄ* I, 550-552 (s.v. *Atum*)

– *Obole de Charon en Égypte,* in *Studia Aegyptiaca* II, Budapest 1976, S. 189-191

– in *LÄ* III, 60-62 (s.v. *Horusstele*)

– *Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy (Turin, Florence, Naples). Catalogo del Museo Egizio di Torino, serie prima, monumenti e testi* 9,Turin 1999

KAMMERZELL, Frank – in *LÄ* VI, 1359-1361 (s.v. *Zeichenverstümmelung*)

– *Panther, Löwe und Sprachentwicklung im Neolithikum. Bemerkungen zur Etymologie des ägyptischen Theonyms M3fd.t, zur Bildung einiger Raubtiernamen im Ägyptischen und zu einzelnen Großkatzenbezeichnungen indoeuropäischer Sprachen. Lingua Aegyptia – Studia monographica* 1, Göttingen 1994

– *Das Verspeisen der Götter. Religiöse Vorstellung oder poetische Fiktion?,* in *Lingua Aegyptia* 7 (2000), S. 183-218

KAPER, Olaf E. – *The Statue of Penbast. On the Cult of Seth in the Dakhleh Oasis,* in *FS Te Velde,* S. 231-241

KAPLONY, Peter – *Kleine Beiträge zu den Inschriften der ägyptischen Frühzeit. ÄA* 15, Wiesbaden 1966

– *Das Hirtenlied und seine fünfte Variante,* in *CdE* 44 (1969), S. 27-59

– *Eine Spätzeit-Inschrift in Zürich,* in *FS Ägyptisches Museum,* S. 119-150

– in *LÄ* I, 944f (s.v. *Cherti*)

– *Studien zum Grab des Methethi. Monographien der Abegg-Stiftung Bern* 8, Bern 1976

– in *LÄ* II, 1117-1119 (s.v. *Hemuset*)

– in *LÄ* III, 417-422 (s.v. *Kiebitz(e)*)
– in *LÄ* IV, 461-463 (s.v. *Nesat*)

KEES, Hermann – *Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel,* in *ZÄS* 57 (1922), S. 92-120
– *Anubis "Herr von Sepa" und der 18. oberägyptische Gau,* in *ZÄS* 58 (1923), S. 79-101
– *Horus und Seth als Götterpaar,* 2 Bde. *MVAeG* 1923, 1 und 1924, 1, Leipzig 1923-1924
– *Nbḏ als Dämon der Finsternis,* in *ZÄS* 59 (1924), S. 69f
– *Zu den ägyptischen Mondsagen,* in *ZÄS* 60 (1925), S. 1-15
– *Ein Klagelied über das Jenseits,* in *ZÄS* 62 (1927), S. 73-79
– *Ägypten,* in Bertholet, Alfred (Hrsg.), *Religionsgeschichtliches Lesebuch:* Heft 10, Tübingen 1928^2
– *Textkritische Kleinigkeiten,* in *ZÄS* 63 (1928), S. 75-78
– *Kulttopographische und mythologische Beiträge,* in *ZÄS* 64 (1929), S. 99-112
– *Zu den neuen Zoser-Reliefs aus Sakkara. NGWG* 1929, Göttingen 1929, S. 57-64
– *Göttinger Totenbuchstudien. Ein Mythos vom Königtum des Osiris in Herakleopolis aus dem Totenbuch Kap. 175,* in *ZÄS* 65 (1930), S. 65-83
– *Die Himmelsreise im ägyptischen Totenglauben, Vorträge der Bibliothek Warburg* VIII: *Über die Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele,* 1928-1929 (1930), S. 1-20
– *'Apotheosis by Drowning',* in *FS Griffith,* S. 402-405
– *Kulttopographische und mythologische Beiträge,* in *ZÄS* 71 (1935), S. 150-155
– *Die Feuerinsel in den Sargtexten und im Totenbuch,* in *ZÄS* 78 (1942), S. 41-53
– *Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik. NAWG* 1942, 2, Göttingen 1942
– *Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten. NAWG* 1943, 11, Göttingen 1943
– *Göttinger Totenbuchstudien: Die älteste Fassung der Einleitung des Totenbuchkapitels 99, in Miscellanea Academica Berolinensia. Gesammelte Abhandlungen zur Feier des 250jährigen Bestehens der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* Band II/2, Berlin 1950, S. 77-96
– *Pyramidentexte,* in: Spuler, Bertold (Hrsg.), *Handbuch der Orientalistik, 1. Band: Ägyptologie, 2. Abschnitt: Literatur,* Leiden 1952, S. 30-38
– *Das Eindringen des Osiris in die Pyramidentexte,* in Mercer, Samuel A. B., *Pyramid Texts,* vol. IV, Excursus XXVII, S. 123-139
– *Der Götterglaube im Alten Ägypten,* Berlin 2. überarb. A. 1956, Repr. 1983
– *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter,* Berlin 2. überarb. A. 1956, Repr. 1983

KEIMER, Ludwig – *Zoologica III. Notes au sujet de l'hiéroglyphe f et des vipères dans l'Égypte ancienne. Études d'Égyptologie,* Fascicule VII, Le Caire 1945
– *Histoires de serpents dans l'Égypte ancienne et moderne. MIE* 50, Le Caire 1947
– *Notes de lecture,* in *BIFAO* 55 (1956), S. 7-20
– *Die Gartenpflanzen im alten Ägypten,* Band II, herausgegeben von Renate Germer. *SDAIK* 13, Mainz 1984

KLASENS, Adolf – *A Magical Statue Base (Socle Behague) in the Museum of Antiquities at Leiden. OMRO* 33 (1952)

KLEMM, Peter – *Die Verfemung des Seth als Folge der Reform Echnatons,* in *Studium Generale* 8,5 (1955), S. 301-309

KOCH, Klaus – *Erwägungen zu den Vorstellungen über Seelen und Geister in den Pyramidentexten,* in *SAK* 11 (1984), S. 425-454

KOEFOED-PETERSEN, Otto – *Les stèles égyptiennes. Publications de la Glyptothèque Ny Carlsberg* No 1, Kopenhagen 1948

KÖHLER, Ursula – in *LÄ* III, 252-267 (s.v. *Jenseitsvorstellungen*)
– in *LÄ* III, 314f (s.v. *Kannibalismus*)
– in *LÄ* III, 1080-1090 (s.v. *Löwe, L.-Köpfe, L.-Statuen*)
– in *LÄ* V, 236-242 (s.v. *Repit*)

– in *LÄ* V, 859-863 (s.v. *Sepa*)

KRAUSS, Rolf – *Vorläufige Bemerkungen zu Seth und Horus/Horusauge im Kairener Tagewählkalender nebst Notizen zum Anfang des Kalendertages,* in *BSEG* 14 (1990), S. 49-56

– *Zur Pelikanszene und damit zusammenhängenden Darstellungen in den Reliefs der sog. "Jahreszeitenkammer",* in *BSEG* 15 (1991), S. 69-80

– *Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in den Pyramidentexten. ÄA* 59, Wiesbaden 1997

– *Nähere Mitteilungen über Seth/Merkur und Horusauge/Venus im grossen Tagewählkalender,* in *SAK* 27 (1999), S. 233-254

– *Kannibalismus in Altägypten?*, voraussichtlich in *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 23 (2002)

KRI – KITCHEN, Kenneth A., *Ramesside Inscriptions, Historical and Biographical,* 8 vols., Oxford 1975-1990

KÜGLER, Joachim (Hrsg.) – *Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes, Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie. Stuttgarter Bibelstudien* 187, Stuttgart 2000

KURTH, Dieter – in *LÄ* VI, 497-523 (s.v. *Thot*)

– in *LÄ* VI, 1266-1272 (s.v. *Wind*)

– *Bebon und Thot,* in *SAK* 19 (1992), S. 225-230

LABROUSSE, Audran / LAUER, Jean-Philippe / LECLANT, Jean – *Mision archéologique de Saqqarah II: Le temple haut du complexe funéraire du roi Ounas. BdE* 73, Le Caire 1977

LACAU, Pierre – *Textes réligieux,* in *RecTrav* 26 (1904), S. 224-236

– *Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires,* in *ZÄS* 51 (1913), S. 1-64

– *Suppression des noms divins dans les textes de la chambre funéraire,* in *ASAE* 26 (1926), S. 69-81

LÄ – HELCK, Wolfgang / OTTO, Eberhard (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie,* 7 Bde, Wiesbaden 1975-1992

LANCZKOWSKI, Günter – *Reden und Schweigen im ägyptischen Verständnis, vornehmlich des Mittleren Reiches,* in *FS Grapow*, S. 186-196

LANGE, Hans O. – *Der Magische Papyrus Harris. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser* XIV, 2, Kopenhagen 1927

LANZONE, Rodolfo V. – *Dizionario di mitologia egizia,* 3 vols., Turin 1881-1886

LAUER, Jean-Philippe – *Recherches et travaux à Saqqarah (campagnes 1967-1968 et 1968-1969),* in *CRAIBL* (1969), S. 460-479

LD – LEPSIUS, Carl Richard, *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien,* 12 Bde, Berlin 1849-1858 (Repr. in 7 vols., Genève 1972-1973)

LEAHY, Anthony – *Death by Fire in Ancient Egypt,* in *JESHO* 27 (1984), S. 199-206

LECLANT, Jean – *Recherches à la pyramide de Pépi I (Saqqarah, 1966-1970),* in *BSFE* 58 (1970), S. 5-18

– *Les textes de la pyramide de Pépi Ier (Saqqara): Reconstitution de la paroi est de l'antichambre,* in *CRAIBL* 1977, S. 269-288

– *État d'avancement (été 1979) de la recherche concernant les nouveaux textes des pyramides de Téti, Pépi Ier et Mérenrê,* in *L'égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches,* tome 2. *Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* No 595, Paris 1982, S. 31-35

– *T.P. Pépi Ier, V: Le chapitre 626 des Textes des Pyramides,* in *FS Zandee*, S. 76-88

LECLANT, Jean / BERGER, Catherine – *Les textes de la pyramide de Téti. État des travaux,* in *FS Lauer* II, S. 271-277

VAN DER LEEUW, Gerardus – *Godsvoorstellingen in de oudaegyptische Pyramidetexten,* Leiden 1916

LEFEBVRE, Gustave – *Rouge et nuances voisines,* in *JEA* 35 (1949), S. 72-76

LEITZ, Christian – *Spruch 7 des magischen Papyrus Leiden I 348 (rto III, 5-8)*, in *GM* 100 (1987), S. 47-55

– *Auseinandersetzungen zwischen Baba und Thoth,* in *2. FS Westendorf*, S. 103-117

– *Tagewählerei. Das Buch ḥ3t nḥḥ pḥ.wj ḏt und verwandte Texte,* 2 Bde. *ÄA* 55, Wiesbaden 1994

– *Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten,* in *Orientalia* 65 (1996), S. 381-427

– *Die Schlangennamen in den ägyptischen und griechischen Giftbüchern. AMAW* 1997, 6, Stuttgart 1997

– *Traumdeutung im Alten Ägypten nach einem Papyrus des Neuen Reiches*, in Karenberg, Axel / Leitz, Christian (Hrsg.), *Heilkunde und Hochkultur* I: *Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes. Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte 14*, Münster – Hamburg – London 2000, S. 222-246

LE SAOUT, Françoise – *Une nouvelle fête d'Hathor à Karnak*, in *CRIPEL* 11 (1989), S. 69-71

LEXA, François (Frantisek) – *La magie dans l'Égypte antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, 3 vols., Paris 1925

LOPRIENO, Antonio – *La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*, Paris 2001

LORET, Victor – *Le mille-pattes et la chaise à porteurs de Pharaon*, in *RdE* 6 (1951), S. 5-20

LORTON, David – *The Juridical Terminology of International Relations in Egyptian Texts Through Dyn. XVIII. The Johns Hopkins Near Eastern Studies*, Baltimore – London 1974

LÜDDECKENS, Erich – *Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen. MDAIK* 11, Berlin 1943

– *Alter und Einheitlichkeit der ägyptischen Vorstellung vom Totengericht*, in *Akademie der Wissenschaften und der Literatur – Jahrbuch*, Mainz 1953, S. 182-199

DER MANUELIAN, Peter / LOEBEN, Christian E. – *New Light on the Recarved Sarcophagus of Hatshepsut and Thutmose I in the Museum of Fine Arts, Boston*, in *JEA* 79 (1993), S. 121-155

MARTIN, Geoffrey Th. – *The Memphite Tomb of Ḥoremḥeb Commander-in-Chief of Tut'ankhamun*, vol. I: *The Reliefs, Inscriptions, and Commentary. EES Excavation Memoir* 55, London 1989

MARTINELLI, Tiziana – *Geb et Nout dans les Textes des Pyramides. Essai de compréhension du caractère masculin de Geb et de la Terre ainsi que du caractère féminin de Nout et du Ciel*, in *BSEG* 18 (1994), S. 61-80

MARTINETZ, Dieter – *Arsenik, Curare, Coffein. Gifte in unserer Welt*, Köln 1982

MASSART, Adhémar – *The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274*, in *MDAIK* 15 (1957), S. 172-185

– *À propos des "listes" dans les textes égyptiens funéraires et magiques*, in *Studia Biblica et Orientalia* III: *Oriens Antiquus. Analecta Biblica* 12, Rom 1959, S. 227-246

MATHIEU, Bernard – *Modifications de texte dans la pyramide d'Ounas*, in *BIFAO* 96 (1996), S. 289-311

– *La signification du serdab dans la pyramide d'Ounas. L'architecture des appartements funéraires royaux à la lumière des textes des pyramides*, in *FS Lauer* II, S. 289-304

– *Un épisode du procès de Seth au tribunal d'Héliopolis*, in *GM* 164 (1998), S. 71-78

MCDOWELL, Andrea G. – *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir el-Medîna. Egyptologische Uitgaven* V, Leiden 1990

MCFARLANE, Ann – *The God Min to the End of the Old Kingdom. The Australian Centre for Egyptology: Studies* 3, Warminster 1995

MEEKS, Dimitri – *Génies, anges, démons en Égypte*, in *Sources Orientales* 8: *Génies, anges et démons*, Paris 1971, S. 17-84

– in *LÄ* II, 964-966 (s.v. *Harendotes*)

– *Les oiseaux marqueurs du temps*, in *Cercle Lyonnais d'Égyptologie Victor Loret, Bulletin* 4 (1990), S. 37-52

MENU, Bernadette – *La problématique du régicide en Égypte ancienne*, in *Méditerranées* 2 (1994), S. 55-70, wieder abgedruckt in dies., *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte* II. *BdE* 122, Le Caire 1998, S. 107-119

MERCER, Samuel A. B. – *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, 4 vols., New York – London – Toronto 1952

MEURER, Georg – *Nubier in Ägypten bis zum Beginn des Neuen Reiches. Zur Bedeutung der Stele Berlin 14753. ADAIK* 13, Berlin 1996

– *"Wer etwas Schlechtes sagen wird, indem er ihre Majestät lästert, der wird sterben." Wie verwundbar waren das ägyptische Königtum bzw. der einzelne Herrscher?,* in Shirun-Grumach, Irene (ed.), *Jerusalem Studies in Egyptology, Ägypten und Altes Testament (ÄAT)* 40, Wiesbaden 1998, S. 307-321

– *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten,* in Israelit-Groll, Sarah (ed.), *Papers for Discussion 3,* Jerusalem 2002, im Druck

– *Die Verfemung des Seth und seines Gefolges in den Pyramidentexten und in späterer Zeit,* in Felber, Heinz (Hrsg.), *Feinde und Aufrührer. Konzepte von Gegnerschaft in der Literatur des Mittleren Reiches.* Publikation der Beiträge des Kolloquiums der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, 20. bis 21. September 2001. *ASAW,* in Druckvorbereitung

MEYER, Christine – in *LÄ* VI, 1169-1182 (s.v. *Wein*)

MEYER, Eduard – *Set-Typhon. Eine religionsgeschichtliche Studie,* Leipzig 1875

– *Geschichte des Altertums,* Band I,2: *Die ältesten geschichtlichen Völker und Kulturen bis zum sechzehnten Jahrhundert,* Stuttgart – Berlin 1926[5]

MEYERS ENZYKLOPÄDISCHES LEXIKON in 25 Bänden, Mannheim 1981, Bd. 23, S. 693 (s.v. *Trickster*)

MÖLLER, Georg – *Die ägyptische Rezension,* in Gressmann, Hugo, *Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literargeschichtliche Studie. APAW* 1918, 7, Berlin 1918, S. 62-68

MONTET, Pierre – *Dieux et prêtres indésirables,* in *RHR* 141 (1952), S. 129-144

MORENZ, Ludwig D. – *Ḥtp wr – "große Opfergabe" (= Urin); Zu einem typisch sakraltextlichen Euphemismus in den Sargtexten,* in *GM* 160 (1997), S. 63-68

MORENZ, Siegfried – *Rote Stiere. Unbeachtetes zu Buchis und Mnevis,* in *FS Grapow,* S. 238-243

– *Wortspiele in Ägypten,* in *Festschrift Johannes Jahn zum 22. November 1957,* Leipzig 1957, S. 23-32; wieder abgedruckt in ders., *Religion und Geschichte,* S. 328-342

– *Eine "Naturlehre" in den Sargtexten,* in *WZKM* 54 (1957), S. 119-129

– *Zur Vergöttlichung in Ägypten,* in *ZÄS* 84 (1959), S. 132-143

– *Ägyptische Religion. Die Religionen der Menschheit* 8, Stuttgart 1960, 1977[2]

– *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten. SSAW* 109, 2, Berlin 1964

– *Der Schrecken Pharaos, in FS Bleeker,* S. 113-137; wieder abgedruckt in ders., *Religion und Geschichte,* S. 139-150

– *Religion und Geschichte des Alten Ägypten – Gesammelte Aufsätze,* herausgegeben von Elke Blumenthal und Siegfried Herrmann unter Mitarbeit von Angela Onasch, Weimar 1975

MORET, Alexandre – *Le rite de briser les vases rouges au temple de Louxor,* in *RdE* 3 (1938), S. 167

MORSCHAUSER, Scott – *Threat-Formulae in Ancient Egypt. A Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt,* Baltimore 1991

MOSER, Michaela Sylvana – *Der Prozeß des Horus und Seth in den Sargtexten des ägyptischen Mittleren Reiches – Eine Belegstellenübersicht. Rechtsgeschichtliche Seminararbeiten aus dem Leopold-Wenger-Institut,* München 1997

MRSICH, Tycho – *Gehört die Hausurkunde (jmjjt-pr) in den Pyramidentexten zum sakralen Recht?,* in *SAK* 2 (1975), S. 189-212

– *Gehört die Hausurkunde (jmjjt-pr) in den Pyramidentexten zum sakralen Recht?,* in *SAK* 3 (1975), S. 201-226

MÜLLER, W. Max – *Egyptian Mythology,* in Gray, Louis Herbert (ed.), *The Mythology of All Races in Thirteen Volumes,* vol. XII, Boston 1918, Repr. New York 1964

MÜLLER-WINKLER, Claudia – in *LÄ* VI, 824-826 (s.v. *Udjatauge*)

MÜNSTER, Maria – *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches. MÄS* 11, Berlin 1968

MUNRO, Peter – *Kestner-Museum – Führungsblätter Totenkult und Magie, Hannover o.J.*

MURRAY, Margaret A. – *The Cult of the Drowned in Egypt,* in *ZÄS* 51 (1913), S. 127-135

NAVILLE, Edouard – *Textes relatifs au mythe d'Horus recueillis dans le temple d'Edfou,* Genf – Basel 1870, Repr. Wiesbaden 1982

– *Le decret de Phtah Totunen en faveur de Ramsès II et de Ramsès III*, in *TSBA* 7 (1880), S. 119-138
– *Das aegyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt und herausgegeben.* Band I: *Text und Vignetten*, Band II: *Varianten*, Berlin 1886, Repr. Graz 1971

NELSON, Harold H. – *The Rite of 'Bringing the Foot' as Portrayed in Temple Reliefs*, in *JEA* 35 (1949), S. 82-86

NEWBERRY, Percy E. – *The Pig and the Cult-animal of Set*, in *JEA* 14 (1928), S. 211-225

NORDH, Katarina – *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission. Acta Universitatis Upsaliensis BOREAS* 26, Uppsala 1996

OGDON, Jorge R. – *Ḏnjt: Jar of Embalment?*, in *Discussions in Egyptology* 6 (1986), S. 21-32
– *Studies in Ancient Egyptian Magical Thoughts IV. An Analysis of the "Technical" Language in the Anti-Snake Magical Spells of the Pyramid Texts (PT)*, in *Discussions in Egyptology* 13 (1989), S. 59-71

ONASCH, Christian – *Der ägyptische und der biblische Seth*, in *AfP* 27 (1980), S. 99-119

OSING, Jürgen – *Seth in Dachla und Charga*, in *MDAIK* 41 (1985), S. 229-233
– *Zur Disposition der Pyramidentexte des Unas*, in *MDAIK* 42 (1986), S. 131-144
– *Zu einigen magischen Texten*, in *FS Kákosy*, S. 473-480
– *Das Grab des Nefersecheru in Zawyet Sultan. AV* 88, Mainz 1992
– *Zu Spruch 534 der Pyramidentexte*, in *FS Leclant* I, S. 279-284

OTTO, Eberhard – *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten. UGAÄ* 13, Leipzig 1938
– *Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte*, in *Studia Aegyptiaca* I. *Analecta Orientalia* 17, Rom 1938, S. 10-35
– *Thot als Stellvertreter des Seth*, in *Orientalia* 7 (1938), S. 69-79
– *An Ancient Egyptian Hunting Ritual*, in *JNES* 9 (1950), S. 164-177
– *Das Pelikan-Motiv in der altaegyptischen Literatur*, in *FS Robinson* I, S. 215-222
– *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung. Probleme der Ägyptologie* 2, Leiden 1954
– *Zur Überlieferung eines Pyramidenspruches, in Studi in Memoria Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte (4. giugno 1843 – 4 giugno 1943)*, vol. II, Pisa 1955, S. 223-237
– *Das Verhältnis von Rite und Mythos im Ägyptischen. SHAW* 1958, 1, Heidelberg 1958
– *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, 2 Bde. *ÄA* 3, Wiesbaden 1960
– in *LÄ* I, 556-559 (s.v. *Aufzeichnungsbedürfnis und -meidung*)
– in *LÄ* I, 675 (s.v. *Bebon*)

PANTALACCI, Laure – *Les mots composés dans le lexique des Textes des Pyramides*, in *FS Leclant* I, S. 285-291

PATANÉ, Massimo – *Quelques remarques sur la présence de Seth dans les Textes des Pyramides à la Basse Epoque*, in *BSEG* 14 (1990), S. 69-71

PEDEN, Alexander J. – *The Reign of Ramesses IV*, Warminster 1994

PIANKOFF, Alexandre – *Le "cœur" dans les textes égyptiennes depuis l'Ancien jusqu'à la fin du Nouvel Empire*, Paris 1930
– *The Tomb of Ramesses VI*, 2 vols., edited by Natacha Rambova. *Egyptian Religious Texts and Representations* 1, *Bollingen Series* XL, 1, New York 1954
– *The Pyramid of Unas. Texts Translated with Commentary. Egyptian Religious Texts and Representations* 5, *Bollingen Series* XL, 5, Princeton 1968

PICCIONE, Peter A. – *Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent*, in *JARCE* 27 (1990), S. 43-52
– *Sportive Fencing as a Ritual for Destroying the Enemies of Horus*, in *FS Wente*, S. 335-349

PIEPER, Max – *Die große Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos. Ein Beitrag zur ägyptischen Religions- und Literaturgeschichte. MVAeG* 32, 2, Leipzig 1929

PIERRE, Isabelle – *La gravure des textes dans la pyramide de Pépi Ier. Les différentes étapes,* in *FS Leclant* I, S. 299-314

PIETSCHMANN, Richard – *Der Verstorbene als Schreibpalette und die Schreibpalette als Osiris,* in *FS Ebers,* S. 82-88

PINCH, Geraldine – *Magic in Ancient Egypt,* London 1994

– *Red Things: The Symbolism of Colour in Magic,* in Davies, W. Vivian (ed.), *Colour and Painting in Ancient Egypt,* London 2001, S. 182-185

PLUTARCH – *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes,* vol. V: *351C-438E: ΠΕΡΙ ΙΣΙΔΟΣ ΚΑΙ ΟΣΙΡΙΔΟΣ.* With an English Translation by Frank Cole Babbitt. *The Loeb Classical Library* 306, Cambridge / Massachusetts – London, 1936, Repr. 1962, S. 3-191

POPIELSKA-GRZYBOWSKA, Joanna – *Atum in the Pyramid Texts,* in dies. (ed.), *Proceedings of the First Central European Conference of Young Egyptologists, Egypt 1999: Perspectives of Research, Warsaw 7-9 June 1999. Światowit Supplement Series E: Egyptology* I. *Warsaw Egyptological Studies* III, Warschau 2001, S. 115-129

POSENER, Georges – *Les criminels débaptisés et les morts sans noms,* in *RdE* 5 (1946), S. 51-56

– *Les signes noirs dans les rubriques,* in *JEA* 35 (1949), S. 77-81

– *Sur l'emploi de l'encre rouge dans les manuscrits égyptiens,* in *JEA* 37 (1951), S. 75-80

– *Le mot égyptien pour désigner le "nom magique",* in *RdE* 16 (1964), S. 214

– *L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire. Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVe Section de l'École pratique des Hautes Études II, Hautes études orientales* 5, Genf 1976

POZZI, Enrica – *La collezione egiziana del Museo Archeologico Nazionale di Napoli,* Napoli 1989

QUACK, Joachim F. – *Mit grüner Tinte rot schreiben?,* in *GM* 165 (1998), S. 7f

QUELL, Gottfried – *Die Auffassung des Todes in Israel,* Leipzig – Erlangen 1925

RANKE, Hermann – *Das altägyptische Schlangenspiel. SHAW* 1920, 4, Heidelberg 1920

– *Die Vergottung der Glieder des menschlichen Körpers bei den Ägyptern,* in *OLZ* 27 (1924), Sp. 558-564

– *Eine alte Anspielung auf den Mythos von Horus und Seth,* in *ZÄS* 69 (1933), S. 104-106

RAVEN, Maarten J. – *Wax in Egyptian Magic and Symbolism,* in *OMRO* 64 (1983), S. 7-47

REINTGES, Chris H. – *Pyr. 426a Revisited,* in *ZÄS* 123 (1996), S. 138-157

REITZENSTEIN, Richard – *Hellenistische Wundererzählungen,* Leipzig 1906

RINGGREN, Helmer – *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East,* Lund 1947

– *Light and Darkness in Ancient Egyptian Religion,* in: *FS Bleeker,* S. 140-150

RITA – Kitchen, Kenneth A., *Ramesside Inscriptions, Translated and Annotated: Translations,* vol. I: *Ramesses I, Sethos I and Contemporaries*; vol. II: *Ramesses II, Royal Inscriptions,* Oxford 1993, 1996

RITANC – Kitchen, Kenneth A., *Ramesside Inscriptions: Translated and Annotated, Notes and Comments,* vol. I: *Ramesses I, Sethos I and Contemporaries,* Oxford 1993

RITNER, Robert K. – *A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection,* in *JNES* 43 (1984), S. 209-221

– *O. Gardiner 363: A Spell Against Night Terrors,* in *JARCE* 27 (1990), S. 25-41

– *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice. SAOC* 54, Chicago 1993

ROEDER, Günther – *Urkunden zur Religion des Alten Ägypten,* Jena 1915, Repr. Düsseldorf – Köln 1978

– *Der Urzeit-Bezirk und die Urgottheiten von Hermopolis,* in *ZÄS* 67 (1931), S. 82-88

ROEDER, Hubert – *Themen und Motive in den Pyramidentexten,* in *Lingua Aegyptia* 3 (1993), S. 81-119

– *"Auf den Flügeln des Thot". Der Kamm des Königs Wadj und seine Motive, Themen und Interpretationen in den Pyramidentexten,* in *FS Gundlach,* S. 232-252

– *Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten- und Kulttexten. Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens (SAGA)* 16, Heidelberg 1996

RUDNITZKY, Günter – *Die Aussage über "das Auge des Horus". Eine altägyptische Art geistiger Äusserung nach dem Zeugnis des Alten Reiches. Analecta Aegyptiaca* 5, Kopenhagen 1956

RUSCH, Adolf – *Der Tote im Grab. Altes Opferritual aus den Pyramidentexten,* in *ZÄS* 53 (1917), S. 75-81

– *Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit. MVAeG* 1922, 1, Leipzig 1922

– *Ein Osirisritual in den Pyramidentexten,* in *ZÄS* 60 (1925), S. 16-39

– *Doppelversion in der Überlieferung des Osirismythus in den Pyramidentexten,* in *ZÄS* 67 (1931), S. 88-92

EL-SAADEK, Wafaa Taha / MURPHY, J. M. – *A Mud Sealing with Seth Vanquished (?),* in *MDAIK* 39 (1983), S. 159-175

SÄVE-SÖDERBERGH, Torgny – *On Egyptian Representations of Hippopotamus Hunting as a Religious Motive. Horae Soederblomianae* III, Uppsala 1953

SAINTE FARE GARNOT, Jean – *L'appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'Ancien Empire. RAPH* 9, Le Caire 1938

– *Quelques aspects du parallélisme dans les textes des pyramides,* in *RHR* 123 (1941), S. 5-26

– *Les fonctions, les pouvoirs et la nature du nom propre dans l'ancienne Égypte d'après les Textes des Pyramides,* in *Journal de Psychologie normale et pathologique* 41, Paris 1948, S. 463-472

– *A Hymn to Osiris in the Pyramid Texts,* in *JNES* 8 (1949), S. 99-103

SANDER-HANSEN, Constantin E. – *Über einige sprachliche Ausdrücke für den Vergleich in den Pyramidentexten,* in *AcOr* 14 (1936), S. 286-318

– *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre,* Kopenhagen 1937

– *Der Begriff des Todes bei den Ägyptern. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historis-Filologiske Meddelelser* XXIX, 3, Kopenhagen 1942

– *Die phonetischen Wortspiele des ältesten Ägyptischen,* in *AcOr* 20 (1947), S. 1-22

– *Die Texte der Metternichstele. Analecta Aegyptiaca* 7, Kopenhagen 1956

SANDMAN, Maj – *Texts from the Time of Akhenaten. Bibliotheca Aegyptiaca* VIII, Brüssel 1938

SANDMAN HOLMBERG, Maj – *The God Ptah,* Kopenhagen 1946

SAUNERON, Serge – *Aspects et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux,* in *BSFE* 8 (1951), S. 11-21

– *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme. Esna* V, Le Caire 1962

– *Un traité égyptien d'ophiologie. Papyrus du Brooklyn Museum N°s 47.218.48 et 85. Bibliothèque Générale* XI, Le Caire 1989

– *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne,* in *Sources Orientales* 2: *Les songes et leur interprétation,* Paris 1959, S. 17-61

SCHÄFER, Heinrich – *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III. Nach dem Denkstein des Oberschatzmeisters I-cher-nofret im Berliner Museum. UGAÄ* 4, 2, Leipzig 1904

– *Zauberpapyrus Harris VIII,9-IX,14 und Plutarchs Erzählung vom Tode des Osiris,* in *ZÄS* 41 (1904), S. 81-83

SCHENKEL, Wolfgang – *Die Farben in ägyptischer Kunst und Sprache,* in *ZÄS* 88 (1963), S. 131-147

– *Zur herakleopolitanischen Tradition der Pyramidentexte,* in *GM* 28 (1978), S. 35-44

SCHLICHTING, Robert – in *LÄ* V, 642-644 (s.v. *Schlaf*)

SCHLÖGL, Hermann A. – in *LÄ* VI, 896-899 (s.v. *Uschebti*)

SCHLÖGL, Hermann A. / MEVES-SCHLÖGL, Christa – *Uschebti. Arbeiter im ägyptischen Totenreich,* Wiesbaden 1993

SCHNEIDER, Thomas – *Wer war der Gott "Chajtau"?,* in *FS Śliwa,* S. 215-220

SCHOSKE, Sylvia – in *LÄ* VI, 1009-1012 (s.v. *Vernichtungsrituale*)

SCHOTT, Siegfried – *Die Zeremonie des "Zerbrechens der roten Töpfe",* in *ZÄS* 63 (1928), S. 101

– *Drei Sprüche gegen Feinde,* in *ZÄS* 65 (1930), S. 35-42

– *Das blutrünstige Keltergerät,* in *ZÄS* 74 (1938), S. 88-93

– *Mythe und Mythenbildung im Alten Ägypten. UGAÄ* 15, Leipzig 1945

– *Bemerkungen zum ägyptischen Pyramidenkult. Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde* 5, Teil 2, Wiesbaden 1950

– *Altägyptische Liebeslieder. Bibliothek der Alten Welt,* Zürich – München 1950

– *Mythen in den Pyramidentexten,* in Mercer, Samuel A. B., *Pyramid Texts,* vol. IV, Excursus XXVI, S. 106-123

– *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung. AMAW* 1954, 5, Wiesbaden 1954

– *Mythe und Geschichte,* in *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur,* Mainz (1954), S. 243-266

– *Totenbuchspruch 175 in einem Ritual zur Vernichtung von Feinden,* in *MDAIK* 14 (1956), S. 181-189

– *Altägyptische Vorstellungen vom Weltende,* in *Studia Biblica et Orientalia* III*: Oriens Antiquus. Analecta Biblica* 12 (1959), S. 319-330

– *Eine ägyptische Schreibpalette als Rechenbrett. NAWG* 1967, 5, Göttingen 1967

– *Thot, le dieu qui vole des offrandes et qui trouble le cours du temps,* in *CRAIBL* 1970, S. 547-556

SCHWEITZER, Ursula – *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter. ÄF 19,* Glückstadt – Hamburg – New York 1956

SEEBER, Christine – *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten. MÄS* 35, München – Berlin 1976

– in *LÄ* III, 249-252 (s.v. *Jenseitsgericht*)

SETHE, Kurt – *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens. UGAÄ* 3, Leipzig 1905

– *Die altägyptischen Pyramidentexte. Nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums,* 4 Bde, Leipzig 1908, Repr. Hildesheim – Zürich – New York 1987

– *Zur Vokalisation des Dualis im Ägyptischen. Der Name von Gebelên und der Name des Gottes Antaios.* Mit Beiträgen von Alan H. Gardiner, in *ZÄS* 47 (1910), S. 42-59

– *Das Wort für "Hand" im Ägyptischen und der Laut d,* in *ZÄS* 50 (1912), S. 91-99

– *Zur Komposition des Totenbuchspruches für das Herbeibringen der Fähre (Kap. 99. Einleitung),* in *ZÄS* 54 (1918), S. 1-15

– *jmꜣ.t, Name des Steinbockweibchens,* in *ZÄS* 54 (1918), S. 136-138

– *Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte (Kapitel 107-109, 111-116 des Aegyptischen Totenbuchs). Göttinger Totenbuchstudien von 1919, zweites Stück,* in *ZÄS* 58 (1923), S. 1-57 und 14*-31* (auch als Separatdruck)

– *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches. Nach den Originalen im Berliner Museum hrsg. und erkl. APAW* 1026, 5, Berlin 1926

– *Zu der Zeremonie des Zerbrechens der roten Töpfe,* in *ZÄS* 63 (1928), S. 101f

– *Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen. UGAÄ* 10, Leipzig 1928

– *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs. APAW* 1929, 4, Berlin 1929

– *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* XVIII, 4, Leipzig 1930

– *Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern und einiger damit verbundener Bräuche. SPAW* 1934, Berlin 1934, S. 211-239

– *Zur Vorgeschichte der Herzskarabäen,* in *FS Maspero* I, Fasc. 1, S. 113-120

– *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten,* 6 Bde, Glückstadt – Hamburg – New York 1936-1962

SETON-WILLIAMS, M. Veronica – *Tutanchamun. Der Pharao – Das Grab – Der Goldschatz,* Frankfurt 1980

SHORTER, Alan W. – *The God Nehebkau,* in *JEA* 21 (1935), S. 41-48

SIMONET, Jean-Luc – *Le Collège des Dieux Maîtres d'Autel. Nature et histoire d'une figure tardive de la religion égyptienne. Orientalia Monspeliensia* VII, Montpellier 1994

SOTTAS, Henri – *La préservation de la propriété funéraire dans l'ancienne Égypte. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences philologiques et historiques* 205, Paris 1913

SOUKIASSIAN, Georges – *Une étape de la proscription de Seth,* in *GM* 44 (1981), S. 59-68

SPALINGER, Anthony J. – *Chronological Remarks,* in *BSEG* 22 (1998), S. 51-58

SPELEERS, Louis – *Comment faut-il lire les Textes des Pyramides égyptiennes?*, Brüssel 1934

SPENCER, A. Jeffrey – *Death in Ancient Egypt,* London 1982

SPIEGEL, Joachim – *Das Auferstehungsritual der Unas-Pyramide. ÄA* 23, Wiesbaden 1971

– *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion. LÄS* 2, Glückstadt 1976[2]

SPIEGELBERG, Wilhelm – *Demotische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin,* Leipzig – Berlin 1902

– *Das Herz als zweites Wesen des Menschen,* in *ZÄS* 66 (1931), S. 35-37

SPIESER, Cathie – *Serket, protectrice des enfants à naître et des défunts à renaître,* in *RdE* 52 (2001), S. 251-264

SPIEß, Herbert – *Der Aufstieg eines Gottes. Untersuchungen zum Gott Thot bis zum Beginn des Neuen Reiches,* Dissertation Hamburg 1991

STADELMANN, Rainer – in *LÄ* I, 902 (s.v. *Chaitau*)

– in *LÄ* II, 1117 (s.v. *Hemen*)

STADNIKOW, Sergei – *Himmelsrichtungen und Bogenvölker als Herrschaftsbereiche des ägyptischen Königs in den Pyramidentexten,* in Eyre, Christopher J. (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists. OLA* 82, Leuven 1998, S. 1095-1102

STEINDORFF, Georg – *Nubien, die Nubier und die sogenannten Trogodyten,* in *FS Griffith,* S. 358-368

STERNBERG, Heike – *Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit. GOF* IV/14, Wiesbaden 1985

STERNBERG EL-HOTABI, Heike – *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Teil I: *Textband,* Teil II: *Materialsammlung. ÄA* 62, Wiesbaden 1999

STEWART, H. M. – *The Mythical Sea of Knives,* in *JEA* 53 (1967), S. 164

STOCKFISCH, Dagmar – *Die Diesseitsrolle des toten Königs im Alten Reich,* in Gundlach, Rolf / Seipel, Wilfried, *Das frühe ägyptische Königtum. Akten des 2. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Wien 24.-26.9.1997. Ägypten und Altes Testament (ÄAT)* 36, 2, Wiesbaden 1999, S. 5-19

STÖRK, Lothar – *Das Ohr in den altägyptischen Sexualvorstellungen,* in *GM* 5 (1973), S. 33-38

– *Das Ohr in den altägyptischen Sexualvorstellungen – Nachtrag,* in *GM* 8 (1973), S. 39-42

– in LÄ II, 373-375 (s.v. *Gans*)

– in *LÄ* III, 994f (s.v. *Leichensaft*)

– in *LÄ* IV, 923f (s.v. *Pelikan*)

– in *LÄ* V, 644-652 (s.v. *Schlange*)

– in *LÄ* VI, 1167 (s.v. *Weihe*)

STRAUß, Christine – in *LÄ* II, 17-19 (s.v. *Ertrinken/Ertränken*)

STRICKER, Bruno H. – *De hemelvaart des konings. MVEOL* 27, Leiden 1990

SUYS, Émile – *Les messagers des dieux,* in *Egyptian Religion* 2, 4 (October 1934), S. 123-139

TE VELDE, Herman – *The Egyptian God Seth as a Trickster,* in *JARCE* 7 (1968), S. 37-40

– *The God Heka in Egyptian Theology,* in *JEOL* 21 (1969-1970), S. 175-186

– in *LÄ* I, 980-984 (s.v. *Dämonen*)

– *Seth, God of Confusion. A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion. Probleme der Ägyptologie* 6, Leiden 1977[2]

– in *LÄ* II, 427-429 (s.v. *Geb*)

– in *LÄ* V, 735-737 (s.v. *Schu*)

– in *LÄ* V, 908-911 (s.v. *Seth*)

THAUSING, Gertrud – *Ueber die Personifikation des Todes,* in *AÄA* 1, 10 (Oktober 1938), S. 215-221

– *Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten. Sammlung Orientalischer Arbeiten* 16, Leipzig 1943

TOBIN, Vincent A. – *Divine Conflict in the Pyramid Texts,* in *JARCE* 30 (1993), S. 93-110

URK. I – SETHE, K., *Urkunden des Alten Reiches,* 4 Hefte. *Urkunden des Aegyptischen Altertums,* I. Abteilung, Leipzig 1933[2]

URK. III – SCHÄFER, H., *Urkunden der älteren Äthiopenzeit,* 2 Hefte. *Urkunden des Aegyptischen Altertums,* III. Abteilung, Leipzig 1905

URK. IV – SETHE, Kurt, *Urkunden der 18. Dynastie, Text der Hefte 1-16,* 4 Bde. *Urkunden des Aegyptischen Altertums,* IV. Abteilung, Berlin – Graz 1961[2]

URK. IV – HELCK, Wolfgang, *Urkunden der 18. Dynastie, Text der Hefte 17-22,* 3 Bde. *Urkunden des Aegyptischen Altertums,* IV. Abteilung, Berlin 1984[2]

URK. IV, ÜBERSETZUNG ZU DEN HEFTEN 1-4 – SETHE, Kurt, *Urkunden der 18. Dynastie, Übersetzungen zu den Heften 1-4,* Berlin 1984[2]

URK. IV, ÜBERSETZUNGEN ZU DEN HEFTEN 5-16 – BLUMENTHAL, Elke / MÜLLER, Ingeborg / REINEKE, Walter F. / BURKHARDT, Adelheid (Hrsg.), *Urkunden der 18. Dynastie, Übersetzungen zu den Heften 5-16,* Berlin 1984[2]

URK. IV, ÜBERSETZUNG ZU DEN HEFTEN 17-22 – HELCK, Wolfgang, *Urkunden der 18. Dynastie, Übersetzungen zu den Heften 17-22,* Berlin 1984[2]

URK. V – GRAPOW, Hermann, *Religiöse Urkunden nebst deutscher Übersetzung: Ausgewählte Texte des Totenbuches,* 3 Hefte. *Urkunden des Aegyptischen Altertums,* V. Abteilung, Leipzig 1915-1917

URK. VI – SCHOTT, Siegfried, *Urkunden mythologischen Inhalts: Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth,* 2 Hefte. *Urkunden des Aegyptischen Altertums,* VI. Abteilung, Leipzig 1929-1939

URK. VIII – SETHE, Kurt, *Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit,* Heft 1. *Urkunden des Aegyptischen Altertums,* VIII. Abteilung, Leipzig 1957

VALLOGGIA, Michel – in *LÄ* II, 674f (s.v. *Götterboten*)

VANDIER, Jacques – *Moᶜalla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep. BdE* 18, Le Caire 1950

– *La légende de Baba (Bébon) dans le Papyrus Jumilhac (Louvre E. 17110),* in *RdE* 9 (1952), S. 121-123

– *Hémen et Taharqa,* in *RdE* 10 (1955), S. 73-79

– *Le papyrus Jumilhac,* Paris 1961

– *Deux textes religieux du Moyen Empire,* in *FS Schott*, S. 121-124

– *Le dieu Seth au Nouvel Empire. A propos d'une récente acquisition du Louvre,* in *MDAIK* 25 (1969), S. 188-197

VÁZQUEZ-PRESEDO, Yole Zaniolo de – *Elemente des Schreckens im alten Ägypten,* Dissertation Göttingen 1958

VERCOUTTER, Jean – *Les Haou-Nebout,* in *BIFAO* 46 (1947), S. 125-158

VERHOEVEN, Ursula – *Grillen, Kochen, Backen im Alltag und im Ritual Altägyptens. Ein Lexikographischer Beitrag. Rites égyptiens* IV, Brüssel 1984

– in *LÄ* VI, 296-304 (s.v. *Tefnut*)

VERNER, Miroslav – *Les statuettes de prisonniers en bois d'Abousir,* in *RdE* 36 (1985), S. 145-152

VERNUS, Pascal – *Un edifice cultuel Ḥwt-km-wr*, in *GM* 13 (1974), S. 31-36

– in *LÄ* IV, 320-326 (s.v. *Name*)

– in *LÄ* VI, 745-749 (s.v. *Traum*)

– *Le Mythe d'un mythe: la pretendue noyade d'Osiris. De la derive d'un corps à la derive du sens,* in *Studi di egittologia e di antichita puniche (SEAP)* 9, Pisa 1991, S. 19-34

VIKENTIEV, Vladimir – *La haute crue du Nil et l'averse de l'an 6 du roi Taharqa. Le dieu "Hemen" et son chef-lieu "Hefat". Recueil de travaux publiés par la Faculté des lettres* 4, Le Caire 1930

VITTMANN, Günther – in *LÄ* VI, 977-981 (s.v. *Verfluchung*)

– Rezension von Sauneron, Serge, *Un traité d'ophiologie,* in *WZKM* 81 (1991), S. 237-241

VOGELSANG, Friedrich – *Kommentar zu den Klagen des Bauern. UGAÄ* 6, Leipzig 1913

VOLTEN, Aksel – *Studien zum Weisheitsbuch des Anii. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser* XXIII, 3, Kopenhagen 1937

WÄCHTER, Ludwig – *Der Tod im Alten Testament,* Berlin 1967

WAINWRIGHT, Gerald A. – *A Pair of Constellations,* in *FS Griffith,* S. 373-383

– *Letopolis,* in *JEA* 18 (1932), S. 159-172

– *The Sky-Religion in Egypt. Its Antiquity & Effects,* London 1938

WALKER, James H. – *Studies in Ancient Egyptian Anatomical Terminology. The Australian Centre for Egyptology: Studies* 4, Warminster 1996

VAN DE WALLE, Baudoin – *L'ennéade d'Héliopolis dans les Textes des Pyramides,* in Mercer, Samuel A. B., *Pyramid Texts,* vol. IV, Excursus II, S. 6-18

– *Une base de statue-guerisseuse avec une nouvelle mention de la deesse-scorpion Ta-Bithet,* in *JNES* 31 (1972), S. 67-82

WALLERT, Ingrid – *Die Palmen im Alten Ägypten. MÄS* 1, Berlin 1962

WARD, William A. – *Some Egypto-Semitic Roots,* in *Orientalia* 31 (1962), S. 397-412

– *The biconsonantal doublet gp/gb, 'overflow',* in *JEA* 59 (1973), S. 228-231

– *The Hjw-Ass, the Hjw-Serpent, and the God Seth,* in *JNES* 37 (1978), S. 23-34

WB – ERMAN, Adolf / GRAPOW, Hermann (Hrsg.), *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache,* 7 Bde, Berlin 1926ff, Repr. Berlin 1982

WEILL, Raymond – *Le dieu Ḫrtj,* in *Miscellanea Gregoriana. Raccolta di scritti pubblicati nel 1. centenario dalla fondazione del Pont. Museo Egizio (1839-1939),* Rom 1941, S. 381-391

– *L'incantation anti-osirienne insérée dans la composition du chapitre Pyramides 1264-1279,* in *BIFAO* 46 (1947), S. 159-197

– *Idéogramme luxuriant pour f3j "porteur",* in *RdE* 6 (1951), S. 232

WENTE, Edward F. – Rezension von Griffiths, John Gwyn, *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources,* in *JNES* 22 (1963), S. 273-276

WESTENDORF, Wolfhart – *Der Rezitationsvermerk ṯs-pẖr,* in *FS Grapow,* S. 383-402

– *Papyrus Edwin Smith. Ein medizinisches Lehrbuch aus dem alten Aegypten. Wund- und Unfallchirurgie, Zaubersprüche gegen Seuchen, verschiedene Rezepte. Hubers Klassiker der Medizin und der Naturwissenschaften* IX, Bern – Stuttgart 1966

– *Beiträge aus und zu den medizinischen Texten, I. Mafdet, die Herrin des Lebenshauses, und Seth, groß an Lebenskraft,* in *ZÄS* 92 (1966), S. 128-154

– *Beiträge aus und zu den medizinischen Texten, III. Incubus-Vorstellungen,* in *ZÄS* 96 (1970), S. 145-151

– in *LÄ* I, 840-842 (s.v. *Blut*)

– in *LÄ* II, 1097-1099 (s.v. *Heilkunde und Heilmethoden*)

– in *LÄ* III, 48-51 (s.v. *Horusauge*)

– in *LÄ* III, 757-759 (s.v. *Krankheit*)

– in *LÄ* III, 951-954 (s.v. *Leben und Tod*)

– *Beiträge zum altägyptischen Nominalsatz. NAWG* 1981, 3, Göttingen 1981

– *Schlange und Schlangenkraut,* in *FS Winter,* S. 265-267

VAN WIJNGAARDEN, Willem D. / STRICKER, Bruno H. – *Magische stèles,* in *OMRO* 22 (1941), S. 6-38

WILDUNG, Dietrich – *Two Representations of Gods from the Early Old Kingdom,* in Bothmer, Bernard V. (ed.), *Miscellanea Wilbouriana* I, Brooklyn 1972, S. 145-160

– in *LÄ* II, 146-148 (s.v. *Feindsymbolik*)

– in *LÄ* II, 447-449 (s.v. *Gebelein*)

– in *LÄ* II, 923 (s.v. *Ha*)

– in *LÄ* II, 1101f (s.v. *Heilschlaf*)

WILSON, John A. – *The Burden of Egypt,* Chicago 1951; republished as: *The Culture of Ancient Egypt,* Chicago 1991

WINDUS-STAGINSKY, Elka – *Untersuchungen zur Stellung des Königs im Alten Reich. Eine Analyse der Thesen von Hans Goedicke in den Ägyptologischen Abhandlungen, Bd. 2 von 1960, anhand neupublizierten Materials,* Magisterarbeit Bonn 1996

DE WIT, Constantin – Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne, Leiden 1951, 2.A. Luxor o.J.

WORTMANN, Dierk – *Neue magische Texte,* in *Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn (im Landschaftsverband Rheinland) und des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland* 168, Bonn 1968, S. 56-111

– *Das Blut des Seth (P. Colon. inv. 3323),* in *ZPE* 2 (1968), S. 227-230

YOYOTTE, Jean – *Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne,* in *Sources Orientales* 4: *Le jugement des morts,* Paris 1961, S. 15-80

– *Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain,* in *Annuaire EPHE* 89 (1980-81), S. 31-102

ZANDEE, Jan – *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions. Studies in the History of Religions (Supplements to NUMEN)* V, Leiden 1960

– Rezension von Derchain, Philippe, *Le sacrifice de l'oryx,* in *BiOr* 20 (1963), S. 251-253

– *Seth als Sturmgott,* in *ZÄS* 90 (1963), S. 144-156

– *Das Schöpferwort im alten Ägypten,* in *FS Obbink,* S. 33-66

ZEIDLER, Jürgen – *Zur Frage der Spätentstehung des Mythos in Ägypten,* in *GM* 132 (1993), S. 85-109

ZIBELIUS, Karola – *Ägyptische Siedlungen nach Texten des Alten Reiches. Beihefte TAVO, Reihe B* 19, Wiesbaden 1978

– *Zu "Speien" und "Speichel" in Ägypten,* in *FS Westendorf* I, S. 399-407

– in *LÄ* V, 1125f (s.v. *Speichel*)

ZIBELIUS-CHEN, Karola – *Zur Schmähung des toten Feindes,* in *WdO* 15 (1984), S. 83-88

– *Das Alte Ägypten,* in Fetscher, Iring / Münkler, Herfried (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen,* Band 1: *Frühe Hochkulturen und europäische Antike,* München – Zürich 1988, S. 113-134

Index der zitierten Pyramidentextsprüche

Die Abkürzungen sind wie folgt zu entschlüsseln: Unas (W), Teti (T), Pepi I. (P), Merenre I. (M), Pepi II. (N), Neith (Nt), Udjebten (U), Iput II. (A) und Ibj (I).

Mit * versehene Einträge entsprechen Angaben von Allen, *Occurences*, welche nicht anhand der Primärpublikationen bzw. von Sethe, *Pyramidentexte* I-II verifiziert werden konnten.

Index der zitierten Sargtextsprüche

Index der zitierten Totenbuchsprüche

Wenn nicht anders angegeben verstehen sich die in den Klammern enthaltenen Zahlen als Zeilenangaben zu der Edition von Hornung, *Totenbuch*.

Index der übrigen zitierten Quellen

Sachindex (Götter, Orte, Schlüsselbegriffe)

Index ausgewählter ägyptischer Termini

Der Index enthält eine umfangreiche Auswahl der nach Ansicht des Verfassers für das Verständnis der Studie wesentlichen ägyptischen Termini. Eine vollständige Auflistung *aller* erwähnten Termini wurde nicht angestrebt.

Die in Kapitel IV behandelten ägyptischen Schlangennamen wurden bewußt nicht in diesen Index aufgenommen. Für diese sei auf die gesonderte Tabelle mit den entsprechenden Pyramidentextstellen in Kapitel IV.2 (Seite 273ff.) verwiesen.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Lieferbare Titel

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band IV. XII–284 Seiten. 1998.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen.1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.

Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.

Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch».* Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.

Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 pages, 80 plates. 1989.

Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs.* Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.

Bd. 88 OTHMAR KEEL / HILDI KEEL-LEU / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.

Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.* 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.

Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia.* Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 pages. 1989.

Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott.* Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.

Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis.* A Reassessment. 340 pages. 1989.

Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch.* 120 Seiten. 1989.

Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21.* Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.

Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten.* 264 Seiten mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.

Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucherkult und Räuchergeräte.* Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.

Bd. 98 AARON SCHART: *Mose und Israel im Konflikt.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.

Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter.* Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.

Bd. 100 OTHMAR KEEL / MENAKHEM SHUVAL / CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.

Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede».* Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.

Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament.* Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.

Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra.* IV–332 pages. 1991.

Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33.* XII–284 Seiten. 1991.

Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische.* XII–112 Seiten. 1991.

Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn.* XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Falttafeln. 1991.

Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari.* VIII–256 pages. 1991.

Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text.* Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.

Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel.* Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.

Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium.* Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.

Bd. 112 EDMUND HERMSEN: *Die zwei Wege des Jenseits.* Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie. XII–282 Seiten, 1 mehrfarbige und 19 Schwarz-Weiss-Abbildungen.

Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis.* XIV–474 pages, 2 planches. 1992.

Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches.* 480 Seiten. 1992.

Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients.* Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.

Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur.* 208 pages, 210 figures. 1992.

Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan.* XII–152 pages, 16 plates. 1992.

Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil.* Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.

Bd. 119 THOMAS M. KRAPF: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit.* Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.

Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies.* 236 pages, 8 plates. 1992.

Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina.* 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.

Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden.* Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.

Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten.* Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.

Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals.* Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.

Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte.* Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.

Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient.* 336 pages. 1993.

Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora.* Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.

Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament.* Internationales Symposion Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.

Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found?* The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature. XXXII–516 pages. 1993.

Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich.* 134 Seiten. 1994.

Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter.* Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.

Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit.* 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.

Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 142 ORLY GOLDWASSER: *From Icon to Metaphor.* Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs. X–194 pages. 1995.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* Ire partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. IIe partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt.* 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik.* VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres.* Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras* α *und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition.* XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven.* God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.

Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit.* Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* 408 pages. 1999.

Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament.* Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.

Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas.* Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.

Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire.* XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25-29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14.* The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII-156 pages. 2000.

Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum.* Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.

Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique.* Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.

Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina.* XX-612 Seiten. 2001.

Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis.* Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers.* Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.

Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias.* Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II.* XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.

Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieterin aller Länder.* Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.

Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein.* Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.

Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere.* Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.

Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: Erkenntnis als Prolem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/bif/obo/obo.html

«Die 1973 gestartete Reihe Orbis Biblicus et Orientalis *hat seitdem eine so beachtliche Zahl von wertvollen Studien zur biblischen, insbesondere alttestamentlichen Religion und ihrer altorientalischen Umwelt veröffentlicht, wie sie international keine andere Reihe aufzuweisen hat.»*

Klaus Koch, Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft, 2002

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE



UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ
DEPARTEMENT FÜR BIBLISCHE STUDIEN

Nachdem Sie das Diplom oder Lizentiat in Theologie, Bibelwissenschaft, Altertumskunde Palästinas/Israels, Vorderasiatischer Archäologie oder einen gleichwertigen Leistungsausweis erworben haben, ermöglicht Ihnen ein Studienjahr (Oktober – Juni), am Departement für Biblische Studien in Freiburg in der Schweiz ein

Spezialisierungszeugnis
BIBEL UND ARCHÄOLOGIE

(Elemente der Feldarchäologie, Ikonographie, Epigraphik, Religionsgeschichte Palästinas/Israels)

zu erwerben.

Das Studienjahr wird in Verbindung mit dem Departement für Altertumswissenschaften und der Universität Bern (25 Min. Fahrzeit) organisiert. Es bietet Ihnen die Möglichkeit,

- ☞ eine Auswahl einschlägiger Vorlesungen, Seminare und Übungen im Bereich «Bibel und Archäologie» bei Walter Dietrich, Ernst Axel Knauf, Max Küchler, Silvia Schroer und Christoph Uehlinger zu belegen;
- ☞ diese Veranstaltungen durch solche in Ägyptologie (Susanne Bickel, Freiburg), Vorderasiatischer Archäologie (Markus Wäfler, Bern) und altorientalischer Philologie (Pascal Attinger, Esther Flückiger, beide Bern) oder frühchristlicher und byzantinischer Archäologie (Jean-Michel Spieser) zu ergänzen;
- ☞ die einschlägigen Dokumentationen des Departements für Biblische Studien zur palästinisch-israelischen Miniaturkunst aus wissenschaftlichen Grabungen (Photos, Abdrücke, Kartei) und die zugehörigen Fachbibliotheken zu benutzen;
- ☞ mit den großen Sammlungen «BIBEL+ORIENT» von über 10'000 Originalen altorientalischer Miniaturkunst (Rollsiegel, Skarabäen und andere Stempelsiegel, Amulette, Terrakotten, palästinische Keramik, Münzen usw.) zu arbeiten und sich eine eigene Dokumentation (Abdrücke, Dias) anzulegen;
- ☞ während der Sommerferien an einer Ausgrabung in Palästina/Israel teilzunehmen, wobei die Möglichkeit besteht, mindestens das Flugticket vergütet zu bekommen.

Um das Spezialisierungszeugnis zu erhalten, müssen zwei benotete Jahresexamen abgelegt, zwei Seminarscheine erworben und eine schriftliche wissenschaftliche Arbeit im Umfange eines Zeitschriftenartikels verfaßt werden.

Interessentinnen und Interessenten wenden sich bitte an den Koordinator des Programms:

PD Dr. Christoph Uehlinger
Departement für Biblische Studien
Universität, Miséricorde
Avenue de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg / Schweiz
Fax +41 – (0)26 – 300 9754

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 1 JACQUES BRIEND / JEAN-BAPTISTE HUMBERT (Ed.): *Tell Keisan (1971–1976), une cité phénicienne en Galilée.* 392 pages, 142 planches. 1980.

Bd. 2 BERTRAND JAEGER: *Essai de classification et datation des scarabées Menkhéper-rê.* 455 pages avec 1007 illustrations, 26 planches avec 443 figures. 1982.

Bd. 3 RAPHAEL GIVEON: *Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum.* 202 pages, 457 figures. 1985.

Bd. 4 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 1.* Vorbericht 1984. 360 Seiten, 104 Tafeln, 4 Seiten Illustrationen, 4 Faltpläne, 1 vierfarbige Tafel. 1985.

Bd. 5 CLAUDIA MÜLLER-WINKLER: *Die ägyptischen Objekt-Amulette.* Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk. 590 Seiten, 40 Tafeln. 1987.

Bd. 6 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER / DAVID WARBURTON: *Tall al-Ḥamīdīya 2.* Symposium Recent Excavations in the Upper Khabur Region. 492 Seiten, 20 Seiten Illustrationen, 2 Falttafeln, 1 vierfarbige Tafel. 1990.

Bd. 7 HERMANN A. SCHLÖGL / ANDREAS BRODBECK: *Ägyptische Totenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz.* 356 Seiten mit 1041 Photos. 1990.

Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 16 SHUA AMORAI-STARK: *Wolfe Family Collection of Near Eastern Prehistoric Stamp Seals.* 216 pages. 1998.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 Planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zu Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

Zusammenfassung

Die Pyramidentexte stellen die früheste Sammlung von Totentexten in Ägypten dar und gelten als das älteste Textcorpus religiösen Inhalts überhaupt. Bisher wurden diese im Alten Reich ausschließlich königlichem Gebrauch vorbehaltenen Texte in den Pyramiden von zehn Königen und Königinnen nachgewiesen. Die mit Pyramidentexten ausgestatteten Grabmäler datieren in einen Zeitraum von etwa 200 Jahren am Ausgang des dritten Jahrtausends v. Chr., in die späte 5. und die 6. Dynastie. Seit ihrer Entdeckung durch Gaston Maspero in den Jahren 1880 bis 1881 ist mehr als ein Jahrhundert vergangen, in dem unzählige Einzeluntersuchungen zu diesem Textcorpus vorgenommen wurden. Dennoch steht bis heute – wie auch für die Sargtexte des Mittleren Reiches und das Totenbuch bzw. die Unterweltsbücher des Neuen Reiches – eine eingehende Untesuchung zu den Feinden und Gefährdungen des Verstorbenen in diesen Texten aus. Die zahlreichen Sprüche der Pyramidentexte dienen dazu, den Weg des verstorbenen Herrschers ins Jenseits zu bereiten, die jenseitige Existenz zu garantieren und den Verstorbenen vor Gefahren und Bedrohungen zu bewahren. In der vorliegenden Studie werden erstmals die in den Pyramidentexten vorliegenden Konzepte der Feindvernichtung für den verstorbenen König systematisch untersucht. Es zeigt sich, daß das analysierte Textkorpus unterschiedlichen Konzepten folgt. Eine Gruppe der Pyramidentexte dient dem Schutz des verstorbenen Herrschers auf seinem Weg zu den Sternen bzw. zum Sonnengott am Himmel. Diese Sprüche sollen alle potentiell feindlich gesonnenen Gottheiten bzw. Dämonen und ihre Behinderungen auf den Wegen des Verstorbenen abwehren. Die zweite Hauptgruppe der relevanten Sprüche beschäftigt sich dagegen ausschließlich mit der Bestrafung bzw. Vernichtung des Gottes Seth im Rahmen des Osiris-Seth-Horus-Mythenkreises, in den der verstorbene Herrscher nach seinem Tod durch die Identifikation mit dem von seinem Bruder Seth ermordeten Osiris einbezogen wurde. Weitere, in sich geschlossene Gruppen von Sprüchen der Pyramidentexte stellen neben den magischen Schlangensprüchen die Sprüche zum Schutz des verstorbenen Königs vor diesseitigen Feinden und die Sprüche zum Schutz der Pyramidenanlage dar. In ihrer Gesamtheit begründen die Pyramidentexten die theologische Konzeption zur Bewahrung von Fortexistenz, Angedenken und Macht des verstorbenen Königs in Ägypten.

Summary

The Pyramid Texts are the oldest collection of funerary literature preserved from ancient Egypt, and they are generally considered the most ancient corpus of religious texts extant. For the duration of the Old Kingdom, these texts were reserved exclusively for the use of the dead king, and have thus far been recorded in only ten royal pyramids. The dates of these funerary monuments, which belonged to both kings and queens, range from the late 5th through the 6th dynasties, a period of about 200 years at the end of the third millennium B.C. The spells in the Pyramid Texts are intended to prepare the way for the dead king to attain the afterlife and to guarantee his existence there, to protect him from danger, and to ward off evil.

More than a century has passed since the discovery of the Pyramid Texts by Gaston Maspero in 1880 and 1881. Numerous studies have addressed various aspects of these important documents, but none have attempted to analyze the significance of enemies and dangers confronting the dead king, a lack of attention which also applies to the Middle Kingdom Coffin Texts and the New Kingdom Book of the Dead. The present study addresses this issue and systematically examines the Pyramid Texts' ideas in regard to the annihilation of the deceased king's enemies.

It follows from this study that the Pyramid Texts attest to a variety of concepts: One group of spells is concerned with the protection of the dead king as he ascends to the stars, and becomes one with the Sun God. These spells are intended to fend off potenially inimical gods, demons, and obstacles that might endanger the journey of the deceased. Another group of spells is dedicated exclusively to the punishment and annihilation of the god Seth. These texts are set within the framework of the Osiris-Seth-Horus myth in which the deceased ruler is equated with the god Osiris, who was murdered by his brother Seth. Other coherent groups include spells to ward off snakes and other poisonous animals, spells to protect the dead king from his living enemies, and spells to protect the pyramid complex. Collectively, the Pyramid Texts provide the theological concept that guarantees the deceased king afterlife, commemoration, and power in the realm of the gods.